# مجموعہ رسائل

استاذ الاساتذہ

**حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری** رحمۃ اللہ علیہ

(1260-1337ھ)

تحقیق وتخریج

**حافظ شاہد محمود**

فاضل مدینہ یونیورسٹی

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## معزز قارئین توجہ فرمائیں!

**کتاب وسنت ڈاٹ کام** پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ..........

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

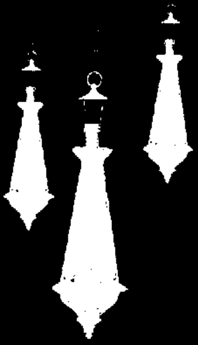
## ☆ تنبیہ ☆

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی وشرعی جرم ہے۔

**﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾**

- نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com



# مجموعہ رسائل

از قلم

استاذ الاساتذہ

حافظ محمد عبد اللہ محدث غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ

(1260-1337ھ)

تحقیق وتخریج

**حافظ شاہد محمود**

فاضل مدینہ یونیورسٹی

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

گل روڈ، حمید کالونی، گلی نمبر 5، گوجرانوالہ
055-3823990, 0321-6466422

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

# مجموعہ رسائل

ازقلم

استاذ الاساتذہ

**حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری** رحمۃ اللہ علیہ

(1337-1260ھ)

تحقیق وتخریج

**حافظ شاہد محمود**

فاضل مدینہ یونیورسٹی

اشاعت اول ........................ جون 2015
تعداد ........................ 1100

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

گل روڈ، حمید کالونی، گلی نمبر 5، گوجرانوالہ
055-3823990, 0321-6466422

# مجموعہ رسائل

# فہرست مضامین

❁ مقدمۃ التحقیق: ........ 21

## 1- توحید

❁ انسانوں کی پیدائش اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہے: ........ 35
❁ سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے: ........ 36
❁ خالق ہی مستحقِ عبادت ہے: ........ 37
❁ کلمہ طیبہ کا مفہوم: ........ 37
❁ توحید اور شرک کے معانی: ........ 37
❁ گناہوں سے توبہ کیجیے: ........ 38
❁ اللہ توبہ قبول فرماتا ہے: ........ 38
❁ عبادت کے مفہومِ مذکور پر ایک اہم سوال: ........ 40
❁ جواب: ........ 41
❁ معبود کے قوانین کی پیروی کرنا عبادت ہے: ........ 42
❁ کسی کی اطاعت بالاستقلال اس کی عبادت ہے: ........ 43
❁ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے: ........ 44
❁ علمائے ربانی نائبِ رسول ﷺ ہیں: ........ 45
❁ یہود و نصاریٰ نے عالموں کو مستقل حاکم ٹھہرایا: ........ 45
❁ امتِ محمدیہ کے بعض گروہ غیر اللہ کی اطاعت بالاستقلال کریں گے: ........ 46
❁ اپنے نفس کی اطاعت بھی غیر اللہ کی اطاعت ہے: ........ 47
❁ اولوا الامر کی اطاعت کا مطلب: ........ 48
❁ اولوا الامر کون ہیں؟ ........ 49

- اللہ کی مرضی کے مطابق زندگی گزارنا اس کی عبادت ہے: ........ 49
- نماز اللہ کی عبادت ہے: ........ 49
- عبادت میں اخلاص شرط ہے: ........ 51
- روزہ بھی عبادت ہے: ........ 51
- تجارت کرنا بھی عبادت ہے: ........ 52
- امین تاجر کی شان: ........ 54
- کاشتکاری اللہ کی عبادت ہے: ........ 54
- کاشتکاری کی جائز اور ناجائز قسمیں: ........ 55
- محنت مزدوری جو اللہ کی مرضی کی بجا آوری کے لیے ہو عبادت ہے: ........ 55
- مزدور کو مزدوری نہ دینا اللہ کی عداوت مول لینا ہے: ........ 56
- دست کاری معیوب نہیں: ........ 57
- شراب کی وجہ سے لعنت: ........ 57
- صحابہ رضی اللہ عنہم میں دست کاری کا رواج تھا: ........ 57
- حقوق العباد ادا کرنا بھی عبادتِ الٰہی میں داخل ہے: ........ 58
- بیویوں کے حقوق: ........ 60
- اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنے میں ثواب ملتا ہے: ........ 61
- بہ نیت بجا آوری احکامِ الٰہی کھانا پینا بھی عبادت ہے: ........ 61
- حرام اشیا کا بیان: ........ 62
- زانیہ کی آمدنی حرام ہے: ........ 63
- رشوت لینا دینا لعنت کا کام ہے: ........ 63
- غلط مقدمہ بازی کے ذریعے مال حاصل کرنا جہنم لینا ہے: ........ 63
- نیند اللہ کی نعمت ہے: ........ 64
- اسلامی قوانین کے تابع رہنا مقصدِ زندگی ہے: ........ 65
- دینِ اسلام ہی اللہ کو پسند ہے: ........ 66
- توحید کا سمجھنا رسالت کے بغیر ناممکن ہے: ........ 67

- اللہ کے قوانین اپنی عقل سے معلوم نہیں ہو سکتے: ........ 67
- اللہ کے قوانین کا علم اس کے رسول ﷺ کی وساطت ہی سے ہوتا ہے: ........ 68
- اللہ کے رسولوں علیہم السلام میں آپ ﷺ کا مقامِ عظیم: ........ 69
- رسول اللہ ﷺ تمام مخلوق سے افضل ہیں: ........ 69
- سید اولادِ آدم علیہ السلام: ........ 69
- سب سے پہلے آپ ﷺ کی سفارش قبول ہوگی: ........ 70
- آپ ﷺ سب کی طرف رسول ہیں: ........ 70
- بشیر و نذیر ﷺ: ........ 70
- خاتم النبیین ﷺ: ........ 71
- آپ کی اتباع کے بغیر نجات ناممکن ہے: ........ 71
- ایمان کے لیے آپ کی محبت شرط ہے: ........ 71
- کلمہ طیبہ کی گواہی دینے کا مقصد: ........ 72

## 2- علمِ غیب کا فتویٰ

- سوالِ اول: ........ 75
- سوالِ دوم: ........ 75
- سوالِ اول کا جواب: ........ 75
- مذکورہ بالا تینوں امور کا قرآنِ مجید سے ثبوت: ........ 76
- پہلے امر کا ثبوت: ........ 76
- دوسرے امر کا ثبوت: ........ 77
- تیسرے امر کا ثبوت: ........ 78
- سوال ①: ........ 81
- سوال ②: ........ 84
- سوالِ دوم کا جواب: ........ 89

## 3- الحجة الساطعة في بيان البحيرة والسائبة

- سوال: ..... 94
- جواب: ..... 94
- مفسرین کے اقوال: ..... 111

## 4- الكلام النَّباه في رد هفوات من منع مساجد الله

- جامع الشواہد۔ پسِ منظر، مقصد اور کردار از مولانا رضاء اللہ عبدالکریم مدنی ..... 121
- اہلِ حدیث کے خلاف سازش: ..... 122
- جامع الشواہد کا فتنہ: ..... 127
- جامع الشواہد کی اشاعت کی تفصیل: ..... 127
- جامع الشواہد کیوں لکھی گئی: ..... 128
- حضرت مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کی پیش بندی: ..... 130
- معاندین کی مزید شرارتیں اور مولانا آزاد کی وضاحت: ..... 132
- جامع الشواہد اور اہلِ حدیث کی طرف سے اس فتنے کا سدباب: ..... 133
- پہلی کتاب: ..... 134
- دوسری کتاب: ..... 134
- تیسری کتاب: ..... 135
- چوتھی کتاب: ..... 137
- پانچویں کتاب: ..... 137
- ان کتابوں کا جواب آج تک نہ ہوا: ..... 140
- مولوی امانت اللہ فصیحی غازی پوری اور جامع الشواہد: ..... 140
- حرفِ آخر: ..... 141
- آغاز کتاب ..... 143
- نقل خط صاحبِ ممدوح: ..... 143

نقل جواب مولوی امانت اللہ صاحب: 144
دفعہ اول: 144
دفعہ دویم: 144
دفعہ سوم: 145
دفعہ چہارم: 145
دفعہ پنجم: 145
دفعہ ششم: 145
دفعہ ہفتم: 146
دفعہ ہشتم: 146
دفعہ نہم: 146
دفعہ دہم: 147
نقل عبارت لفافہ خط صاحبِ ممدوح: 147
نقل خلاصہ عرض داشت جو جواب الجواب کے ہمراہ بحضور صاحبِ ممدوح ارسال کی گئی: 148
جواب سے پہلے چند امور کی گزارش: 150
جواب دفعہ اول: 151
اتہامات کا اصل سبب: 157
جواب دفعہ دوم: 161
سوالِ اول: 165
سوال دوم: 166
جواب دفعہ سوم: 168
جواب دفعہ چہارم: 169
جواب دفعہ ہفتم: 179
جواب دفعہ ہشتم: 182
جواب دفعہ نہم: 183
جواب دفعہ دہم: 183

- فیصلہ جات ............ 196
- ① ترجمہ فیصلہ انگریزی عدالت دیوانی اجلاس مسٹر جی آرڈ رٹمیند صاحب بہادر جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر بہادر ضلع دہلی ............ 196
- ② ترجمہ فیصلہ انگریزی محکمہ کمشنری قسمت دہلی باجلاس مسٹر جی ڈی ٹریملٹ صاحب بہادر کمشنر واقعہ ۷/ستمبر ۱۸۸۳ء ............ 199
- ③ ترجمہ فیصلہ انگریزی عدالت دیوانی ضلع دہلی باجلاس مسٹر آر میکا کی صاحب بہادر جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر واقعہ ۲۹/دسمبر ۸۳ء، نمبر ۶۱ رجسٹر اصلی ۸۱ء ............ 202
- ④ ترجمہ حکم عدالت فوجداری نصیر آبادی اجلاس ایم رامری صاحب بہادر کنونمنٹ مجسٹریٹ درجہ اول چھاؤنی نصیر آباد واقعہ ۳۱/اکتوبر ۱۸۸۴ء ............ 204
- ⑤ نقل روبکاری ضلع امرت سر باجلاس لیل گرفن صاحب مجسٹریٹ بہادر ضلع امرت سر ............ 206
- ⑥ نقل معاہدۂ علمائے اہلحدیث وفقہ مدخولہ عدالت کمشنری دہلی ............ 209
- ⑦ نقل فوٹوگراف خط پاشاے مکہ مکرمہ مع ترجمہ لفظی وترجمہ با محاورہ مدینہ منورہ محافظین علیہ سند ............ 212
- ترجمہ لفظی: ............ 212
- ترجمہ با محاورہ: ............ 212
- انگریزی فیصلہ جات: ............ 213
- خاتمۃ الطبع ............ 214
- قصیدہ ............ 214
- مطلع دوم ............ 214
- تواریخ طبع کتاب ہذا از مصنف قصیدہ ............ 216

## 5- إبراء أهل الحديث والقرآن

- گزارشِ احوالِ واقعی از مولانا عطاء اللہ حنیف محدث بھوجیانی رحمہ اللہ ............ 219
- وجہ تالیف ............ 222
- ابتدائے رسالہ ............ 224
- پہلے سوال کے جواب پر بحث: ............ 226

- اہلِ حدیث کے اصول وعقائد ........ 234
- عقائد کے جوابات ........ 242
- پہلا عقیدہ: ........ 242
- جواب: ........ 242
- دوسرا عقیدہ: ........ 247
- جواب: ........ 247
- تیسرا عقیدہ: ........ 248
- جواب: ........ 248
- چوتھا عقیدہ: ........ 250
- جواب: ........ 250
- پانچواں عقیدہ ........ 252
- جواب: ........ 252
- چھٹا عقیدہ: ........ 255
- جواب: ........ 255
- ساتواں عقیدہ: ........ 256
- جواب: ........ 257
- آٹھواں عقیدہ: ........ 258
- جواب: ........ 258
- نواں عقیدہ: ........ 259
- جواب: ........ 259
- دسواں عقیدہ: ........ 260
- جواب: ........ 261
- تقلیدِ شخصی کا بیان: ........ 262
- عملیات کے جوابات ........ 269
- پہلا مسئلہ: ........ 269

- جواب: ........ 269
- دوسرا مسئلہ: ........ 274
- جواب: ........ 274
- تیسرا مسئلہ: ........ 275
- جواب: ........ 275
- چوتھا مسئلہ: ........ 276
- جواب: ........ 276
- پانچواں مسئلہ: ........ 279
- جواب: ........ 280
- چھٹا مسئلہ: ........ 280
- جواب: ........ 280
- ساتواں مسئلہ: ........ 285
- جواب: ........ 285
- آٹھواں مسئلہ: ........ 287
- جواب: ........ 287
- نواں مسئلہ: ........ 287
- جواب: ........ 287
- دسواں مسئلہ: ........ 288
- جواب: ........ 288
- گیارھواں مسئلہ: ........ 289
- جواب: ........ 289
- سوال اول: ........ 290
- سوال دوم: ........ 290
- جواب: ........ 290
- دوسرے سوال کے جواب پر بحث: ........ 293

- جواب: ........ 293
- تیسرے سوال کے جواب پر بحث: ........ 299
- جواب: ........ 299
- آخری تقریر پر بحث: ........ 300
- وجہ اول: ........ 300
- وجہ دوم: ........ 300
- وجہ سوم: ........ 301
- جواب وجہ اول: ........ 301
- جواب وجہ دوم: ........ 301
- جواب وجہ سوم: ........ 301

## 6- قانونِ مسجد

- آغاز کتاب ........ 305

## 7- رکعات التراویح

- جواب نمبر①: ........ 332
- پہلا سوال: ........ 333
- جواب: ........ 333
- دوسرا سوال: ........ 333
- جواب: ........ 333
- جواب نمبر②: ........ 342
- جواب نمبر③: ........ 347
- جواب نمبر④: ........ 352
- جواب نمبر⑤: ........ 354
- امر اول کا بیان: ........ 355

- دوسرا قول: ........ 355
- تیسرا قول: ........ 356
- چوتھا قول: ........ 357
- پانچواں قول: ........ 357
- چھٹا قول: ........ 357
- ساتواں قول: ........ 357
- آٹھواں قول: ........ 361
- نواں قول: ........ 362
- دسواں قول: ........ 362
- امرِ دوم کا بیان: ........ 363
- تنبیہ: ........ 363
- ضمیمہ رکعات التراویح ........ 370

## 8- مسئلہ مالِ زانیہ بعد توبہ

- فقد قال السائل: ........ 387
- مجیب اول: ........ 387
- قال المجیب الثانی: ........ 387
- ثم قال المجیب الأول: ........ 388
- دلائلِ حدیثیہ: ........ 388
- روایاتِ فقہیہ: ........ 390
- بیان رد الموضع الأول إلی اللہ والرسول ﷺ ........ 422
- بیان معنی التبدیل: ........ 422

## 9- منطق

- منطق کی ضرورت اور منطق کی تعریف ........ 481

- علم: ........ 481
- منطق کا موضوع: ........ 482
- معرف: ........ 482
- حجت: ........ 483
- دلالت: ........ 483
- **اقسامِ لفظ** ........ 485
- **تصورات** ........ 488
- کلی و جزئی: ........ 488
- النسبة بين الكليات: ........ 489
- النسبة بين نقائض الكليات: ........ 490
- جزئی اضافی: ........ 491
- اقسامِ کلی: ........ 491
- سلسلۂ موجودات: ........ 491
- کلیات کی قسمیں: ........ 493
- مُعرِف: ........ 497
- تنبیہ: ........ 499
- ایقاظ: ........ 499
- عام تعریف کی ضروری شرطیں: ........ 500
- تعریفِ تام کی ضروری شرط: ........ 500
- **تصدیقات** ........ 501
- قضیے کے اقسام: ........ 501
- حملیہ کی اقسام: ........ 501
- شرطیہ کے اقسام: ........ 504
- تنبیہ: ........ 507
- **قضایا کے احکام** ........ 507

❁ 1- تناقض: ........ 507
❁ 2- عکسِ مستوی: ........ 509
❁ ① ثبوت: ........ 510
❁ مثال: ........ 511
❁ ② ثبوت: ........ 511
❁ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا: ........ 512
❁ سالبہ جزئیہ کا کچھ بھی عکس نہیں آتا، یعنی نہ سالبہ کلیہ اور نہ سالبہ جزئیہ: ........ 512
❁ 3- عکس النقیض: ........ 512
❁ 4- تلازمِ شرطیات: ........ 515
❁ حجت ........ 517
❁ ① قیاس: ........ 517
❁ قیاس کی تقسیم: ........ 517
❁ قیاسِ بسیط کی مثال: ........ 518
❁ قیاس مرکب کی مثال: ........ 518
❁ ایضاً: ........ 518
❁ قیاسِ استثنائی کی مثال: ........ 518
❁ ایضاً: ........ 518
❁ قیاس اقترانی حملی: ........ 518
❁ نقشہ ذیل دیکھو: ........ 519
❁ نقشہ ذیل دیکھو: ........ 520
❁ شکل اول ........ 523
❁ شکل ثانی ........ 524
❁ شکل ثالث ........ 524
❁ شکلِ رابع ........ 525
❁ قیاس اقترانی شرطی: ........ 530

- پہلی قسم: ........ 530
- دوسری قسم: ........ 531
- تیسری قسم: ........ 532
- چوتھی قسم: ........ 533
- پانچویں قسم: ........ 533
- قیاس استثنائی: ........ 534
- قیاس مرکب: ........ 535
- قیاسِ خلف: ........ 536
- مثال: ........ 536
- قیاسِ مساوات: ........ 536
- 2 استقراء: ........ 537
- استقرا کی مثال: ........ 537
- 3 تمثیل: ........ 538
- تنبیہ: ........ 539
- مادۂ قیاس: ........ 539
- (۱) اولیات: ........ 540
- (۲) فطریات: ........ 540
- (۳) مشاہدات: ........ 541
- (۴) تجربیات: ........ 541
- (۵) حدسیات: ........ 541
- (۶) متواترات: ........ 541
- (۱) مشہورات: ........ 542
- (۲) مسلمات: ........ 543
- (۳) مقبولات: ........ 543
- (۴) مظنونات: ........ 543

⑤ مخیلات: ..... 543

⑥ وہمیات: ..... 544

⑦ مشبہات: ..... 544

مغالطے کا بیان: ..... 546

ضروری وصیت: ..... 547

## 10- تسہیل الفرائض

فرائضِ اہلِ سنت بر طبقِ مذہبِ حنفی ..... 552

**فصل اول:** موانعِ ارث کے بیان میں ..... 557

**باب اول:** تعدادِ فروض وتعداد و حالاتِ ذوالفروض کے بیان میں ..... 560

**باب دوم:** عصبات کے بیان میں ..... 570

**باب سوم:** حجب کے بیان میں ..... 573

**باب چہارم:** مخارج الفروض کے بیان میں ..... 575

**باب پنجم:** عول (ورثہ) کے بیان میں ..... 580

**فصل دوم:** تماثل وتداخل وتوافق وتباین کے بیان میں ..... 583

**باب ششم:** تصحیح کے بیان میں ..... 585

**فصل سوم:** تصحیحِ سہام کے بیان میں ..... 594

**باب ہفتم:** رد کے بیان میں ..... 596

**باب ہشتم:** مناسخہ کے بیان میں ..... 602

**فصل چہارم:** ورثہ وغرما پر تقسیم ترکات کے طریقے کا بیان ..... 609

**فصل پنجم:** تخارج کے بیان میں ..... 613

**باب نہم:** ذوی الارحام کے بیان میں ..... 615

پہلی صنف کا بیان ..... 617

دوسری صنف کا بیان ..... 625

تیسری صنف کا بیان ..... 629

- چوتھی صنف کا بیان ........ 632
- چوتھی صنف کی اولاد کا بیان ........ 634
- **فصل ششم**: خنثیٰ کے بیان میں ........ 637
- **فصل ھفتم**: حمل کے بیان میں ........ 639

## 11- فصولِ احمدی

- **التصریف** ........ 645
- **فصل اول**: صرفِ افعال: ........ 645
- اثبات فعل ماضی معروف ثلاثی مجرد: ........ 647
- اثبات فعل ماضی مجہول ثلاثی مجرد: ........ 647
- نفی فعل ماضی معروف ومجہول ثلاثی مجرد: ........ 647
- اثبات فعل مضارع معروف ثلاثی مجرد: ........ 647
- اثبات فعل مضارع مجہول ثلاثی مجرد: ........ 647
- نفی فعل مضارع معروف ومجہول ثلاثی مجرد: ........ 648
- نفی تاکید بلن در فعل مستقبل معروف: ........ 648
- نفی تاکید بلن در فعل مستقبل مجہول: ........ 648
- نفی جحد بلم در فعل مضارع معروف: ........ 648
- نفی جحد بلم در فعل مضارع مجہول: ........ 649
- لام تاکید با نون تاکید ثقیلہ در فعل مستقبل معروف: ........ 649
- لام تاکید با نون تاکید ثقیلہ در فعل مستقبل مجہول: ........ 649
- لام تاکید با نون تاکید خفیفہ در فعل مستقبل معروف: ........ 649
- لام تاکید با نون تاکید خفیفہ در فعل مستقبل مجہول: ........ 649
- **فصل دوم**: مصدر ومشتق و جامد: ........ 651
- جامد: ........ 652
- مصدر ومشتق ........ 653

- **تذنیب** ........ 657
- **فصل سوم:** ابواب ........ 658
- اصطلاحات ........ 664
- صحیح: ........ 664
- مہموز: ........ 664
- معتل: ........ 664
- مضاعف: ........ 666
- مرکبات: ........ 666
- تصرفاتِ لفظ: ........ 668
- **فصل چہارم:** اصولِ (قواعدِ) تخفیف ہمزہ ........ 670
- تنبیہ: ........ 672
- **فصل پنجم:** اصولِ اعلال، قواعدِ تخفیفِ حرفِ علت ........ 573
- **فصل ششم:** اصول ادغام ........ 689
- ادغامِ متماثلین: ........ 689
- ادغامِ متقاربین: ........ 694
- اسنانِ (جمع سن ست بمعنی دندان) انسان ........ 694
- حروفِ ہجا ........ 695
- مخارجِ اصول ........ 695
- طریقِ معرفت مخارج ........ 697
- مخارجِ فروع: ........ 697
- صفاتِ حروف ........ 699
- ادغام ممتنع: ........ 704
- ادغام جائز: ........ 704
- ادغام جائز و واجب: ........ 705
- خاتمة الطبع ........ 708

# مقدمۃ التحقیق

زیرِ نظر مجموعے میں حضرت حافظ محمد عبداللہ صاحب محدث غازی پوری رحمہ اللہ (۱۸۴۴ا۔ ۱۹۱۸ء) کی بعض کتب اور رسائل شائع کیے جا رہے ہیں، جن میں عقائد، عبادات، معاملات اور مختلف فنون کے متعلق ان کے گیارہ رسائل شامل ہیں۔

قبل ازیں قارئینِ کرام کی خدمت میں حضرت حافظ صاحب محدث غازی پوری رحمہ اللہ کے فتاویٰ کا مجموعہ پیش کیا جا چکا ہے۔ اب زیرِ نظر مجموعے میں فتویٰ جات کے علاوہ ان کی دیگر تصانیف کو شاملِ اشاعت کیا جا رہا ہے، ذیل میں ان کا مختصر تعارف ملاحظہ کریں:

## ① توحید:

اس رسالے میں حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے توحیدِ الوہیت اور اس کے متعلقات پر مفصل روشنی ڈالی ہے۔

حافظ صاحب رحمہ اللہ نے کتاب میں پہلے انسان کا مقصدِ تخلیق بیان کیا ہے، پھر عبادت اور اطاعت کے معانی بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ عبادت و طاعت کا سزاوار کون ہے، اس کے ضمن میں اولوا الامر کی اطاعت کی شرعی حیثیت بھی ذکر کی ہے۔ پھر لکھا ہے کہ اگر بندۂ مومن اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا کے مطابق زندگی گزارتا ہے تو اس کا ہر عمل ہی عبادت و طاعت شمار ہوتا ہے، مثلاً: اگر وہ تجارت کرتا ہے اور اس میں شریعت کے اصول و قواعد کی پاسداری کرتا ہے تو اس کا یہ عمل بھی عبادت قرار پاتا اور وہ اجر و ثواب کا مستحق ٹھہرتا ہے، اسی طرح کھیتی باڑی کا کام کرنا، محنت مزدوری کرنا اور حقوق العباد ادا کرنا بھی عبادت ٹھہرتا ہے۔ ان مباحث کے ضمن میں تجارت کی مختلف ناجائز شکلوں اور حرام کمائی کے ذرائع کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

پھر رسالت کی اہمیت و ضرورت ذکر کی ہے اور بتایا ہے کہ پیغمبر کی وساطت کے بغیر راہِ ہدایت پانا محال ہے۔ آخر میں نبیِ اقدس جناب محمد مصطفی ﷺ کی محبت و اتباع کو ایمان اور نجات کی اساس قرار دیا ہے۔

یہ کتابچہ دراصل حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کا ایک خطاب ہے، جو انھوں نے آل انڈیا اہلِ حدیث کانفرنس کے سالانہ اجلاس کے موقعے پر کیا تھا۔ یہ خطاب کانفرنس کی روداد (سال چہارم۔ پنجم ۱۳۳۴ا۔ ۱۳۳۵ھ) میں شائع ہوا تھا۔ پھر دوسری بار یہ رسالہ ۱۴۲۳ھ مکتبۃ السنہ کراچی کی طرف سے کو شیخ الحدیث

مولانا محمد رفیق اثری اور مولانا محمد افضل کی تصحیح و مراجعت اور تعلیقات کے ساتھ ''بندگی'' کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ ہمارے پیشِ نظر یہی دوسری طباعت رہی ہے، کیوں کہ ہمیں اس کتابچے کا پہلا اڈیشن دستیاب نہیں ہوسکا۔

## ② علمِ غیب کا فتویٰ:

مولف رحمہ اللہ نے اس کتابچے میں ثابت کیا ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے پاس ہے اور کائنات میں کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی اس صفت میں اس کا شریک و سہیم نہیں ہے۔ یہ رسالہ دراصل ایک سوال کا جواب ہے۔

کسی شخص نے حضرت حافظ صاحب سے سوال کیا تھا کہ اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولِ مقبول ﷺ کو کل غیب کا علم دے دیا ہے، یہاں تک کہ اگر چیونٹی کے پَر کے ہزار ٹکڑے کریں اور دریا میں پھینک دیں تو وہ بھی آپ ﷺ جانتے ہیں، نیز ہمارے مخفی ارادوں کو بھی آپ ﷺ بہ خوبی جانتے ہیں، تو کیا ایسا کہنا اور اعتقاد رکھنا شرعاً درست ہے؟

حضرت حافظ صاحب نے اس کے جواب میں لکھا ہے کہ یہ عقیدہ قطعاً باطل و غلط اور قرآنِ مجید کی صریح آیات کے خلاف ہے۔ پھر انھوں نے تین باتیں لکھی ہیں:

1 غیب کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

2 ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

3 جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں ہے۔

پھر ان تینوں دعویٰ جات کو قرآنی آیات سے مبرہن کیا ہے اور ان اُمور کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ بعد ازاں اس سلسلے میں بعض اشکالات اور اعتراضات کا بھی تسلی بخش جواب دیا ہے۔

یہ رسالہ پہلی مرتبہ مطبع سعید المطابع بنارس سے ۱۳۲۰ھ کو بیس صفحات پر شائع ہوا تھا۔

## ③ الحجة الساطعة في بيان البحيرة و السائبة:

اس کتابچے میں ذکر کیا ہے کہ وہ جانور جو ہنود اور مشرکین بتوں اور غیر اللہ کے نام پر چھوڑ دیتے ہیں، اگر وہ جائز طریقے سے ملکیت میں آجائیں تو ان کا کھانا جائز اور حلال ہے۔ یہ بھی ایک سوال تھا، جس کے جواب میں حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے لکھا کہ اگرچہ ایسے جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر چھوڑنا ناجائز، بلکہ عین کفر و شرک ہے، لیکن محض غیر اللہ کے نام پر چھوڑے جانے سے وہ جانور حرام نہیں ہوجاتے۔

پھر انھوں نے بحیرہ اور سائبہ کا معنی تفصیل سے بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں ائمہ تفسیر کے اقوال کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔ آخر میں متعدد علمائے کرام کی تصدیقات اور تائیدات مندرج ہیں، جن میں مولانا شہود الحق، مولانا

عبدالحی لکھنوی، مولانا شبلی نعمانی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی وغیرہم، شامل ہیں۔ ان علمائے کرام میں مولانا محمد عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ کا نام بھی لکھا ہے، لیکن انھوں نے بعد میں اس موقف سے رجوع کر لیا تھا، جس کی تفصیل کتاب کے حواشی میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

یہ رسالہ پہلی مرتبہ ۱۳۲۰ھ کو مطبع گلزار حسینی بمبئی سے بیس صفحات پر شائع ہوا تھا۔ اس کو شائع کرنے والے مولوی نور الٰہی اعظم گڑھی رحمہ اللہ تھے اور یہ فتویٰ انھوں نے حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کے تلمیذ مکرم مولانا محمد عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ سے حاصل کیا تھا، جیسا کہ اس کتابچے کے آغاز میں انھوں نے اس کی صراحت کی ہے۔

## ④ الكلام النباة في رد هفوات من منع مساجد الله:

۱۸۸۳ء میں غازی پور کے ایک مولوی امانت اللہ فصیح غازی پوری (۱۸۹۸ء) نے اہلِ حدیث حضرات کو مساجد سے روکنے کی مہم شروع کی تو حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے قانونی چارہ جوئی کرتے ہوئے عدالت سے رجوع کیا کہ مولوی امانت اللہ سے دریافت کیا جائے کہ وہ کس بنیاد پر سلفیانِ غازی پور کو مساجد میں مذہبی فرائض ادا کرنے میں رکاوٹ بن رہا ہے۔

عدالت کے دریافت کرنے پر مولوی امانت اللہ فصیح نے جواباً ایک خط لکھا، جس میں اُس نے اہلِ حدیث کے عقائد و نظریات اور شعائر کے متعلق دس ایسی وجوہ کا تذکرہ کیا، جن کی بنا پر اہلِ حدیث حضرات کو مساجد سے روکا جاتا ہے۔ عدالت نے یہ تفصیلی جواب حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کے حوالے کیا، جس کے جواب میں حافظ صاحب رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا کتاب "الکلام النباہ" تحریر کی اور اہلِ حدیث کے عقائد و افکار اور شعائر و امتیازات پر اعتراضات اور شبہات کی بیخ کنی کی۔

مولوی امانت اللہ کے دس اعتراضات میں سے، پانچویں اور چھٹے کے علاوہ، تمام الزامات کے جوابات حافظ صاحب نے اس رسالے میں تفصیل سے رقم کیے ہیں۔ پانچویں اور چھٹے اعتراض میں چوں کہ مولوی امانت اللہ نے جامع الشواہد اور بعض دیگر بدعتی تحریروں کا استشہاداً ذکر کیا تھا، تو اُن کے جواب میں حافظ صاحب نے اس رسالے کا دوسرا حصہ اور ایک مستقل کتاب "إبراء أهل الحديث والقرآن، مما في جامع الشواهد من البهتان" لکھی، جس میں جامع الشواہد کا تفصیلی جائزہ لیا اور اس میں لگائے گئے اتہامات اور اشکالات کا علمی و تحقیقی جواب دیا۔

اس رسالے (الکلام النباہ) کے آخر میں عدالتوں کے وہ فیصلہ جات بھی شامل ہیں، جو اہلِ حدیث کے حق میں صادر ہوئے اور انھیں مساجد میں نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی اور اس سلسلے میں کسی قسم کی رکاوٹ ڈالنے کی ممانعت کر دی گئی۔

یہ کتاب پہلی دفعہ سعید المطابع بنارس میں ۱۳۰۵ھ کو ۱۰۸ صفحات پر طبع ہوئی تھی۔

## ⑤ إبراء أهل الحديث و القرآن مما في جامع الشواهد من التهمة و البهتان:

یہ سابق الذکر کتاب کا دوسرا حصہ ہے، جس میں "جامع الشواهد في إخراج الوهابيين عن المساجد" میں ذکر کردہ اتہامات اور الزامات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

"جامع الشواہد" ایک بدعتی مولوی وصی احمد سورتی (۱۹۱۶ء) کی تالیف ہے، جو ۱۸۸۳ء میں شائع ہوئی۔

*یہ کتاب (جامع الشواہد) دراصل مندرجہ ذیل تین سوالات کا جواب ہے:*

1. *کیا غیر مقلدین اہلِ سنت والجماعت میں شامل ہیں یا دیگر فرقِ ضالہ کی طرح اہلِ سنت سے خارج؟*
2. اہلِ حدیث کے ساتھ مخاطبت و مجالست اور اُن کو اپنی مسجدوں میں آنے دینا درست ہے یا نہیں؟
3. ان کے پیچھے نماز پڑھنا درست ہے یا نہیں؟

جواب میں اہلِ حدیث کو اہلِ سنت سے خارج، فرقِ ضالہ میں شامل اور ان سے مجالست اور اُن کے پیچھے نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور ساتھ ہی بعض انتہائی غلط اور گھٹیا قسم کے مسائل کو اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے تمام باتوں کا تفصیلی جواب دیا ہے اور شایستگی اور متانت کے ساتھ ایک ایک اعتراض اور الزام کی قلعی کھول کر رکھ دی ہے، اور اس میں ثابت کیا ہے کہ جامع الشواہد کے مولف نے اپنی کتاب میں دھوکا دہی، خیانت اور کتر بیونت سے کام لیا ہے۔

جامع الشواہد کے مولف نے پہلے سوال کے جواب میں اہلِ حدیث کو "وہابیین" کے لقب سے ذکر کیا تھا اور ان کی چار علامتوں: ① آمین بالجہر ② رفع الیدین ③ نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا ④ فاتحہ خلف الامام کا تذکرہ کیا تھا۔ حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے بھی اسی ترتیب سے لفظِ وہابی کے متعلق گفتگو کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ ہمارا لقب نہیں، کیوں کہ جب ہم ائمہ مذاہب کے مقلد نہیں تو محمد بن عبدالوہاب نجدی کے مقلد کیوں کر بنیں گے؟ بعد ازاں اپنے حق میں لفظِ "غیر مقلدین" استعمال کرنے کی بھی نفی کی ہے۔

پھر معترض کی ذکر کردہ اہلِ حدیث کی چار علامتوں کے متعلق لکھا ہے کہ وہ صرف اہلِ حدیث ہی کا شعار نہیں، بلکہ دوسرے ائمہ دین اور علمائے مذاہب سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، پھر تفصیل سے مختلف فقہی کتب اور علما و مشائخ سے ان کا ثبوت نقل کیا ہے۔

دوسرے سوال کے جواب میں مولوی وصی احمد سورتی نے لکھا تھا کہ ان لوگوں سے مجالست اور انھیں اپنی مسجدوں میں آنے دینا ممنوع ہے، پھر اس کے دلائل میں مولوی وصی احمد نے اہلِ حدیث کے دس عقائد اور گیارہ مسائل کا تذکرہ کیا، جس کے جواب سے پہلے حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے اہلِ حدیث کے

اصول و عقائد لکھے ہیں، بعد ازاں دس عقائد اور گیارہ مسائل کے نام پر مولوی وصی احمد نے جس دھوکا دہی، مغالطہ آمیزی اور خیانت کا ارتکاب کیا تھا، اس کی پردہ دری کی ہے۔

تیسرے سوال کے جواب میں مولوی وصی احمد سورتی نے لکھا تھا کہ اہلِ حدیث کے پیچھے نماز پڑھنا درست نہیں، جس کی وجہ وہ دس عقائد اور گیارہ مسائل ہیں، جو پہلے ذکر ہوئے ہیں تو اس کے جواب میں حافظ صاحب نے لکھا ہے کہ جب ان عقائد و مسائل کا انتساب ہی اہلِ حدیث کی طرف غلط ہے تو یہ فتویٰ بھی غلط ہی ٹھہرتا ہے۔

جامع الشواہد کا جواب متعدد علماے حدیث کی طرف دیا گیا تھا، جن کی تفصیل کتاب کے آغاز میں مولانا عطاء اللہ حنیف محدث بھوجیانی کی تصدیر اور مولانا رضاء اللہ مدنی کے مقدمے میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ان جوابات کے بعد کئی سال تک جامع الشواہد کا مولف زندہ رہا، لیکن اس کی طرف سے یا کسی بھی بدعتی مولوی کی طرف سے ان ردود کا جواب نہیں لکھا گیا، جس سے ان ردود و تعاقبات کی علمی و تحقیقی حیثیت اور مبتدعین کے اعتراضات والزامات کی حقیقت بہ خوبی آشکارا ہو جاتی ہے۔

یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۰۵ھ کو سعید المطابع بنارس سے ۱۰۸ صفحات میں شائع ہوئی تھی۔ بعد ازاں پاکستان میں مولانا عطاء اللہ حنیف محدث بھوجیانی رحمہ اللہ کی ترغیب سے مولانا محمد یوسف راجووالوی رحمہ اللہ نے اپنے مدرسے جامعہ دار الحدیث کمالیہ کی طرف سے ۱۹۸۲ء میں اسے دوبارہ شائع کیا۔ چند سال قبل ہندوستان میں بھی یہ کتاب مولانا رضاء اللہ عبد الکریم مدنی رحمہ اللہ کی تحقیق سے مرکز دینی سید پور ضلع بدایوں کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ سنہ اشاعت ندارد۔

### ⑥ قانونِ مسجد:

اس کتاب میں مسجد کی تعمیر، وقف اور اس میں نماز پڑھنے کے متعلق احکامات کو قرآن و حدیث اور فقہ کی مستند کتب کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کے زمانے میں جا بجا احناف کی طرف سے اہلِ حدیث حضرات کو مساجد میں نماز پڑھنے سے روکا جاتا تھا تو حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے اس کتاب میں فقہ حنفی کی امہات الکتب سے ثابت کیا کہ کسی شخص کو مسجد سے روکنے کا حق حاصل نہیں ہے اور ایک دفعہ جو جگہ مسجد بن جائے تو اس سے ہر فرد کا حقِ ملکیت ختم ہو جاتا ہے اور ہر مسلمان بلا امتیاز اس میں نماز ادا کر سکتا ہے۔

یہ کتاب عربی، اردو اور انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کی گئی تھی، تاکہ بوقتِ ضرورت عدالتوں میں بھی اسے پیش کیا جا سکے۔ یہ انگریزی ترجمہ کسی مستند سرکاری دفتر سے کرایا گیا تھا۔ ہم نے زیرِ نظر طباعت میں صرف عربی نصوص اور اردو ترجمے ہی کو ذکر کیا ہے، جو مولف رحمہ اللہ کا تحریر کردہ ہے۔

حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے اس کتاب میں پہلے نمبروار ترتیب سے فقہ کی معتبر کتب کی

نصوص لکھی ہیں، پھر ان کا جلد وصفحہ تحریر کیا ہے اور بعد ازاں ان کا اردو ترجمہ رقم کیا ہے۔ کتاب میں ذکر کردہ علمی وفقہی نصوص کی تعداد ۸۵ ہے۔

یہ کتاب پہلی مرتبہ مطبع ستارہ ہند کلکتہ سے ۱۹۱۷ء کو تیس صفحات پر طبع ہوئی تھی۔ ہمیں اس کتاب کا اولین اڈیشن دستیاب نہیں ہو سکا۔ ہم نے یہ رسالہ ڈاکٹر بہاء الدین حفظہ اللہ کی کتاب ''تاریخ اہلِ حدیث'' (۳/ ۶۵۷) سے لیا اور اس مجموعے میں شامل کیا ہے۔

## ⑦ رکعات التراویح:

اس رسالے میں احادیث وآثار کی روشنی میں مسنون رکعاتِ تراویح کی تعداد بیان کی گئی ہے اور بتایا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ رمضان اور دیگر مہینوں میں گیارہ رکعات ہی ادا کرتے تھے اور تراویح وتہجد میں یہی تعداد مسنون ہے۔ یہ رسالہ دراصل مندرجہ ذیل چند سوالات کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا:

1. صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے تراویح میں کتنی رکعات پڑھنا ثابت ہے؟
2. کسی صحیح حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا بیس رکعات تراویح پڑھنا ثابت ہے یا نہیں؟
3. حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب تراویح کی جماعت قائم کی تھی تو امام کو تراویح میں کتنی رکعات پڑھانے کا حکم دیا تھا؟
4. صحیح سند سے خلفاے راشدین کا کتنی رکعات پڑھنا یا کتنی رکعات پڑھانے کا حکم دینا ثابت ہے؟
5. رکعاتِ تراویح کی بابت علما میں کیا اختلاف ہے اور دلیل کے اعتبار سے اس میں راجح موقف کون سا ہے؟
6. ہر ایک سوال کا جواب اہلِ سنت محدثین کی کتب کے حوالے سے ہونا چاہیے۔

حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے احادیثِ نبویہ اور آثارِ صحابہ کی روشنی میں نہایت تحقیق ومتانت سے ترتیب وار سوالات کا جواب دیا اور ثابت کیا ہے کہ رکعاتِ تراویح کی تعداد سنت سے صرف گیارہ ہی ثابت ہے۔ آخر میں ایک ضمیمہ بھی شامل ہے، جس میں مسائلِ تراویح سے متعلق چند سوالات کا جواب دیا گیا ہے، مثلاً: تراویح کا لفظ، اس کی تعریف، قیامِ رمضان سے مراد، تہجد کا معنی، قیام اللیل اور صلاۃ اللیل کا معنی اور وقتِ ابتدا وانتہا، قیامِ رمضان بھی صلاۃ اللیل ہے یا نہیں؟ تہجد اور قیامِ رمضان وغیرہ میں کیا فرق ہے؟ صلاۃ اللیل کا افضل وقت کون سا ہے؟ ایسے متعدد سوالات کا جواب شرعی نصوص کی روشنی میں لکھا ہے۔

یہ کتاب حضرت حافظ صاحب کی زندگی میں متعدد بار شائع ہوئی تھی، جس کی طبع ثالث رحمانی پریس دہلی سے ۱۳۳۰ھ کو پچاس صفحات میں منصۂ شہود پر آئی۔ بعد ازاں پاک و ہند میں بھی یہ رسالہ متعدد بار طبع ہوا۔ ہمارے پیشِ نظر اس کتاب کا ہندوستانی اڈیشن ہے، جو الدار السلفیہ ممبئی سے دسمبر ۲۰۰۱ء کو ۸۴ صفحات پر شائع ہوا تھا۔

## 8 مالِ زانیہ بعد توبہ:

اس کتاب میں بتایا ہے کہ اگر کوئی زانیہ عورت توبہ کر لے تو اس کی کمائی ہوئی دولت توبہ کے بعد اس کے لیے حلال اور مباح ہو جاتی ہیں۔

اس کی تصنیف کا پسِ منظر یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے دہلی کی کسی مسجد میں درسِ قرآن کے موقع پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ زانیہ اگر خلوصِ دل سے تائب ہو جائے تو اس آیتِ کریمہ: ﴿يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ کے مطابق زنا سے کمائی ہوئی اس کی دولت بھی توبہ کے بعد حلال ہو جاتی ہے، جس کا کھانا اور استعمال کرنا اس کے لیے درست ہے۔①

بعض علمائے کرام نے حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کے اس فتوے کے تعاقب میں قلم اٹھایا تو حافظ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں مذکورہ بالا کتاب لکھی۔ حضرت حافظ غازی پوری رحمہ اللہ نے کتاب میں ذکر نہیں کیا کہ ان کی یہ کتاب کس کی تردید میں ہے، اس لیے ہمیں معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کی یہ کتاب کس شخص اور کتاب کے رد میں لکھی گئی ہے۔

مولانا فقیر اللہ مدراسی (۱۹۲۳ء) نے ایک کتاب ”إيقاظ المخطي للرجوع عما به يفتي“ کے نام سے تالیف کی، جس میں حافظ صاحب رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا کتاب کا تعاقب کیا۔ یہ کتاب مطبع شوکتِ اسلام بنگلور سے ۱۳۳۰ ہجری کو ۱۳۲ صفحات میں شائع ہوئی تھی۔② مولوی فقیر اللہ صاحب کی اس کتاب کے جواب میں مولانا عبدالجبار عمر پوری اور بعض دیگر علما نے بھی قلم اُٹھایا، جس کی تفصیل ہفت روزہ ”اہلِ حدیث“ امرتسر (جلد: ۱۰، شمارہ نمبر: ۱۴ وغیرہ) کے پرچوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کی یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہوئی تھی۔ ہمیں مولف رحمہ اللہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا اس کتاب کا مکمل قلمی نسخہ جامعہ سلفیہ بنارس (انڈیا) کی وساطت سے دستیاب ہوا ہے، جو ۱۰۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب یک شنبہ ۲۵ جمادی الاخریٰ ۱۳۲۹ھ کو مکمل ہوئی تھی، جیسا کہ اس کے آخر میں مرقوم ہے۔

اس کتاب کا آغاز اس استفسار سے ہوتا ہے:

> ”ایک فاحشہ عورت نے اپنے فعلِ بد سے توبہ کی۔ اب اس کے پاس فعلِ بد سے کمایا ہوا جو مال ہے، وہ اس کے اور عام مسلمانوں کے لیے حلال ہے یا حرام؟“

اس کے جواب میں حافظ صاحب فرماتے ہیں:

---

① دیکھیں: ہفت روزہ ”اہلِ حدیث“ امرتسر (۸ رنومبر ۱۹۱۲ء)

② نیز مولانا محمد یوسف حسین خان پوری نے بھی حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کے اس فتوے کے تعاقب میں ذوالقعدہ ۱۳۳۰ھ کو ایک رسالہ ”أيد الحوب بأكل ما بقي من الكسب الحرام بعد التوب“ کے نام سے لکھا، جو آٹھ صفحات میں شائع ہوا۔

”حلال ہے، اس لیے کہ وہ فعلِ بد، فعلِ نیک سے بدل گیا، پس وہ مال فعلِ نیک سے کمایا ہوا ہوگیا۔“

پھر مولوی فقیر اللہ صاحب کے اعتراضات کو ”قوله“ اور اُن کے جوابات کو ”أقول“ کے عناوین سے لکھا ہے، جن میں قرآن مجید کی آیات اور احادیثِ نبویہ سے استدلال کیا ہے، نیز ائمہ سلف کے آثار اور علمائے حدیث و تفسیر کے اقوال ذکر کیے ہیں اور مختلف اصول و فنون کی عبارات کو بھی استشہاداً پیش کیا ہے۔

یہ کتاب ابتدائی صفحات کے علاوہ عربی زبان میں تھی، جس کا ہم نے اُردو ترجمہ بھی ساتھ ہی شامل کر دیا ہے۔ یہ ترجمہ استادِ محترم حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ نے تحریر کیا ہے۔

## ⑨ منطق:

اس رسالے میں مبتدئین کے لیے علمِ منطق کے اصول و مبادی کو نہایت آسان اور بہترین ترتیب کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ مولف رحمہ اللہ نے پہلے علمِ منطق کی ضرورت اور اُس کی تعریف بیان کی ہے، پھر تصورات اور تصدیقات کے عناوین میں اس کے اصول و قواعد کا اختصار کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ نیز مختلف مقامات پر توضیحی حواشی بھی خود ہی رقم کیے ہیں۔

یہ کتاب پاک و ہند میں متعدد بار شائع ہوئی ہیں۔ ہمارے سامنے فاروقی کتب خانہ ملتان کا شائع کردہ اِڈیشن ہے، جو ۸۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ سنہ اشاعت ندارد۔

## ⑩ تسہیل الفرائض:

اس کتاب میں وراثت کی تقسیم کے متعلق اسلامی تعلیمات اور مسائل کو آسان پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔

مولف رحمہ اللہ نے یہ رسالہ غازی پور کے سرکردہ وکیل جناب مولوی عبدالصمد صاحب کی فرمایش پر امتحانِ وکالت کی تیاری کرنے والوں کے لیے اس موضوع کی مطولات اور فقہی مصادر سے اَخذ کر کے ترتیب دیا تھا، اس میں مولف نے ۹ ابواب لکھے ہیں، جن میں فروض کی تعداد اور ذوی الفروض کے حالات، عصبات، مخارج الفروض، عول، تصحیح، رد، مناسخہ اور ذوی الارحام کے متعلق مسائل اور احکام کو تفصیلاً بیان کیا ہے اور مثالوں کے ساتھ ان کی خوب وضاحت کی ہے۔

علاوہ ازیں کتاب میں سات فصلیں لکھی ہیں، جن میں موانعِ ارث، تماثل و تداخل و توافق، تصحیحِ سہام، ترکات کا طریقۂ تقسیم، تخارج، خنثیٰ اور حمل کے متعلق تفصیلات ذکر کی ہیں۔ نیز مولف رحمہ اللہ نے متعدد مقامات پر توضیحی حواشی بھی لکھے ہیں، جن سے زیرِ بحث مسئلہ سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔

یہ کتاب مطبع نظامی کانپور سے ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوئی، نیز مطبع قیومی کلکتہ سے بھی یہ کتاب ۵۶ صفحات پر طبع ہوئی تھی۔

## ⑪ فصولِ احمدی:

اس کتاب میں طلبائے مدارس کے لیے علمِ صرف کے اصول وقواعد کو آسان اسلوب میں ذکر کیا گیا ہے۔ یہ کتاب فارسی میں ہے اور ۹۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

مولف رحمہ اللہ نے اس کے دیباچے میں لکھا ہے کہ یہ کتاب دو حصوں میں ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ پہلا حصہ ۲۱ فصلوں پر مشتمل ہے، لیکن ہمیں اس کتاب کا صرف پہلا حصہ ہی ملا ہے اور وہی حصہ حافظ صاحب کی زندگی میں مطبع کلیمی کلکتہ سے ۱۳۲۸ھ کو شائع ہوا تھا، جو اس کتاب کا اولین اِڈیشن ہے۔ نیز ہمیں دستیاب ہونے والے پہلے حصے میں مولف نے لکھا ہے کہ یہ حصہ اکیس فصول پر مشتمل ہے۔ پھر ان ۲۱ فصلوں کے نام ذکر کیے ہیں۔

ہمارے پیشِ نظر اس کتاب کے دو اِڈیشن ہیں، ایک تو وہی جس کا ذکر ابھی گزرا ہے اور دوسری طباعت مطبع علمی بنارس کی شائع کردہ ہے، جو ۵۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ اس کتاب کا دوسرا اِڈیشن ہے، جو اپریل ۱۹۵۳ء کو شائع ہوا تھا۔ اس کے آخر میں مولف رحمہ اللہ کے شاگرد مولانا محمد عبداللہ شائق رحمہ اللہ کا تحریر کردہ خاتمہ طبع اور حافظ صاحب کے مختصر سوانح بھی ہیں۔ یہ اِڈیشن بھی کتاب کے مقدمے میں ذکر کردہ اکیس فصول کے بجائے صرف چھے فصلوں پر مشتمل ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مولف رحمہ اللہ اس کتاب کو دو حصوں میں لکھنا چاہتے تھے اور پہلے حصے میں اکیس فصلیں تحریر کرنا چاہتے تھے، لیکن وہ صرف ایک حصہ ہی تحریر کر سکے اور پہلے جزو میں اکیس کے بجائے صرف چھے فصلیں ہی احاطہ تحریر میں لا سکے یا پھر کتاب کا صرف اتنا حصہ ہی طبع ہو سکا۔ واللہ أعلم۔ بہر حال ہمیں اس کتاب کا جس قدر حصہ ملا، وہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔

## دیگر رسائل:

حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کے جو رسائل اب تک ہمیں دستیاب ہوئے تھے اور اس مجموعے میں شائع کیے جا رہے ہیں، ان کی تفصیل گذشتہ صفحات میں ذکر کی گئی ہے۔ مذکورہ بالا کتب و رسائل کے علاوہ حافظ غازی پوری رحمہ اللہ نے چند مزید کتابیں بھی تالیف کی تھیں، جو تا حال ہمیں نہیں مل سکیں اور اس مجموعے میں جگہ نہیں پا سکیں۔ ذیل میں ان کی ایسی ہی چند کتب کا ذکر کیا جا رہا ہے:

### 1 البحر المواج في شرح مقدمة الصحيح لمسلم بن الحجاج:

اس رسالے میں حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کے مقدمے کی شرح لکھی ہے، جس میں علمِ حدیث کے متعلق علمی مباحث کی توضیح کی ہے اور مشکل الفاظ کے معانی بھی لکھے ہیں۔ یہ رسالہ ۴۷ صفحات

پر مشتمل ہے۔ متعدد علماے کرام نے اس کتابچے کا ذکر کیا ہے۔①

### 2 جواب المهتدين، لرد المعتدين:

یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۸۶۸ء کو ۴۸ صفحات میں شائع ہوئی تھی۔②

### 3 سيرة النبي ﷺ:

بعض اہلِ علم نے اسے بھی حافظ صاحب کی مولفات میں ذکر کیا ہے،③ لیکن مولانا عبدالماجد دریابادی نے اپنے ایک مکتوب میں لکھا ہے کہ حافظ محمد عبداللہ صاحب محدث غازی پوری ﷫ یہ کتاب نہیں لکھ سکے تھے۔

### 4 النحو:

اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے کہ منطق، فصولِ احمدی اور تسہیل الفرائض کی طرح یہ رسالہ بھی حافظ صاحب ﷫ نے طلباے مدارس کے لیے تالیف کیا تھا، جو طبع ہوا تھا، جیسا کہ مولف ﷫ کے شاگرد مولانا عبداللہ شائق ﷫ نے اسے آپ کی مطبوعہ کتب میں ذکر کیا ہے۔④

### 5 سلم الصرف:

یہ رسالہ عربی زبان میں ہے، جس میں علمِ صَرف کے اصول وقواعد بیان کیے گئے ہیں۔ اس کتابچے کی عربی میں ایک شرح بھی مولانا بقا غازی پوری ﷫ نے لکھی تھی، جو طبع نہیں ہوسکی۔ جیسا کہ مولانا ابونعمان عبدالرحمن اعظمی مئوی ﷫ نے ذکر کیا ہے۔⑤

### 6 نکاحِ صغیرۃ:

اس میں کم عمر بچی کے نکاح کی بابت شرعی حکم بیان کیا ہے، اس رسالے کا تذکرہ بھی مولانا عبداللہ شائق ﷫ نے حضرت حافظ صاحب غازی پوری ﷫ کی غیر مطبوعہ کتب میں کیا ہے۔⑥

### 7 قانونِ گاؤکُشی:

نام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں گائے کے ذبح کرنے کے متعلق اسلامی تعلیمات اور اس کی ممانعت

---

① دیکھیں: جماعتِ اہلِ حدیث کی تصنیفی خدمات از مولانا محمد مستقیم سلفی (ص: ۵۴)

② دیکھیں: جماعتِ اہلِ حدیث کی تصنیفی خدمات (ص: ۵۰۲)

③ دیکھیں: جماعتِ اہلِ حدیث کی تصنیفی خدمات (ص: ۵۲۷)

④ دیکھیں: فصولِ احمدی، طبع کردہ مطبع علمی، بنارس (ص: ج)

⑤ دیکھیں: ہفت روزہ ''اہلِ حدیث'' امرتسر (۴/ ربیع الاول ۱۳۳۸ھ)

⑥ دیکھیں: فصولِ احمدی، طبع کردہ مطبع علمی، بنارس (ص: ج)

کے قانون پر بحث کی ہے۔ اس رسالے کا تذکرہ مولانا مختار احمد ندوی رحمہ اللہ نے کیا ہے۔①

علاوہ ازیں حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کی مولفات میں ''کتاب الزکاۃ'' یا ''زکات کا فتویٰ'' کے نام سے بھی ایک رسالے کا ذکر ملتا ہے تو واضح رہے کہ یہ رسالہ دراصل حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کا ایک تفصیلی فتویٰ ہے، جس میں انھوں نے بیان کیا ہے کہ ہر شخص کے لیے اپنی زکات امام یا اس کے نائب کے سپرد کرنا ضروری ہے، وہ از خود اُسے کسی مستحق کو نہیں دے سکتا۔ یہ فتویٰ ان کے ''مجموعہ فتاویٰ'' (ص: ۳۳۸) میں شائع ہو چکا ہے، اس لیے ہم نے اسے زیرِ نظر مجموعے میں شامل نہیں کیا۔

## اسلوبِ تحقیق:

① زیرِ نظر رسائل میں آیات کے ساتھ سورتوں کے نام اور ان کی ترقیم کا اہتمام کیا گیا ہے۔

② تمام احادیث و آثار کی مقدور بھر تحقیق و تخریج کی گئی ہے۔ جس حدیث کے ضعف کی علت و سبب پر اطلاع ہوئی، اسے اختصار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

③ تمام آیات، احادیث و آثار اور عربی و فارسی عبارات و اَشعار کا ترجمہ کیا گیا ہے اور انھیں بریکٹوں [ ] کے درمیان درج کیا گیا ہے۔

④ ان رسائل میں منقول تمام عبارات کا حتی الامکان اصل مصادر و مراجع کو مدنظر رکھتے ہوئے مقارنہ کیا گیا ہے، جس کی بدولت کئی اَغلاط کی تصحیح ہوگئی ہے۔

⑤ بعض مقامات پر حسبِ ضرورت تعلیقات و حواشی بھی رقم کیے گئے ہیں۔

⑥ جہاں جہاں مولف رحمہ اللہ نے حواشی لکھے تھے، ہم نے انھیں برقرار رکھا ہے اور ان کے آخر میں اس کی صراحت کر دی ہے۔

## اظہارِ تشکر:

سب سے پہلے ہم اللہ رب العزت کے شکر گزار ہیں، جس کے فضل و احسان کی بدولت ہمیں اس علمی خزینے کی خدمت و اِشاعت کی توفیق میسر آئی، پھر ہم ان تمام اَحباب و اِخوان کے ممنون ہیں، جنھوں نے کسی بھی مرحلے پر ہماری معاونت اور حوصلہ افزائی کی ہے۔ خصوصاً فضیلۃ الشیخ فلاح خالد المطیری حفظہ اللہ (مدیر لجنۃ القارۃ الهندیہ، کویت) اور محترم المقام مولانا عارف جاوید محمدی حفظہ اللہ ہمارے خصوصی شکریے کے سزاوار ہیں، جن کے تعاون اور سرپرستی کی وجہ سے اس علمی تراث کا احیا عمل میں آیا۔

---

① دیکھیں: رکعات التراویح، عرضِ ناشر (ص: ۴) شائع کردہ: الدار السلفیہ بمبئی، انڈیا۔

ان رسائل کی فراہمی میں ہمارے ساتھ مختلف حضرات نے تعاون کیا ہے، جن میں جامعہ سلفیہ بنارس انڈیا کے رئیس مولانا عبداللہ سعود اور لائبریرین مولانا محفوظ الرحمٰن حفظہ اللہ بالخصوص قابلِ ذکر ہیں۔ میں استادِ محترم فضیلۃ الشیخ حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ کا بھی شکر گزار ہوں، جن کی علمی معاونت تمام مراحل میں شاملِ حال رہی۔

اللہ تعالیٰ انھیں اور دیگر تمام معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے اور اس عمل کو قبولیت سے سرفراز فرما کر ہمارے لیے توشۂ آخرت بنائے۔ آمین یا رب العالمین

والسلام

**حافظ شاهد محمود**

1436/7/24ھ = 2015/5/14ء

hasanshahid85@hotmail.com

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [القرآن]

ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں

# توحید

تالیف

**استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوریؒ**

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱رصفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶رنومبر ۱۹۱۸ء)

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ نَحْمَدُهٗ وَنَسْتَعِيْنُهٗ وَنَسْتَغْفِرُهٗ وَنُؤْمِنُ بِهٖ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَّهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهٗ، وَمَنْ يُّضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهٗ، وَنَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ، وَنَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ، صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَعَلٰى آلِهٖ وَأَصْحَابِهٖ وَأَزْوَاجِهٖ وَذُرِّيَّاتِهٖ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا كَثِيْرًا. أَمَّا بَعْدُ فَأَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ قَالَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ**﴾ [الذاريات: ٥٦]

یعنی میں نے تمام جنوں اور آدمیوں کو اپنی عبادت ہی کے لیے پیدا کیا، اس کے سوا اور کسی کام کے لیے انھیں پیدا نہیں کیا۔

## انسانوں کی پیدایش اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہے:

یہ آیتِ کریمہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ہم لوگوں کی پیدایش صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی کے لیے ہوئی ہے اور کسی کام کے لیے نہیں ہوئی۔ جب بحکم اس آیتِ کریمہ کے ہم لوگوں کی پیدایش صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی کے لیے ہوئی ہے اور کسی کام کے لیے نہیں ہوئی تو اس آیتِ کریمہ کی رو سے ہم سب لوگوں پر فرض ہے کہ ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی میں مشغول رہیں اور کسی وقت بھی کوئی دوسرا کام نہ کریں۔ اگر کسی وقت بھی کوئی دوسرا کام کریں تو یہ دوسرا کام بالضرور معصیت اور گناہ میں داخل ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عبادت جو ہمیشہ اور ہر وقت ہم پر فرض ہے، وہ اس دوسرے کام کے وقت ہم سے متروک ہو جائے گی اور ترکِ فرض بلاشبہہ معصیت اور گناہ ہے۔

الحاصل اس آیتِ کریمہ سے بصراحتِ تمام یہ ثابت ہوا کہ ہم لوگ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کسی کام کے کرنے کے کسی وقت بھی مجاز نہیں ہیں، بلکہ ہر کام کا جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا ہے، اس کا کرنا معصیت اور گناہ اور اس کا چھوڑنا ہم پر فرض ہے۔

واضح رہے کہ جس طرح اس آیتِ کریمہ سے یہ ثابت ہوا کہ ہم لوگوں پر ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی فرض ہے اور کسی وقت بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کوئی دوسرا کام جائز نہیں ہے، اسی طرح اس

آیتِ کریمہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کسی کی عبادت کسی وقت بھی ہم کو جائز نہیں ہے، کیونکہ اور کسی کی عبادت بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا ایک دوسرا کام ہے اور جب یہ ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم پر ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی فرض ہے اور کسی وقت بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کوئی کام ہم کو جائز نہیں ہے، تو اگر ہم کسی وقت بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کسی کی عبادت کریں گے تو اس وقت ہم سے اللہ تعالیٰ کی عبادت، جو ہم پر ہمیشہ اور ہر وقت فرض ہے، چھوٹ جائے گی اور ترکِ فرض بلاشبہہ معصیت اور گناہ ہے اور کوئی معصیت اور گناہ جائز نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کسی کی عبادت کسی وقت بھی ہم کو جائز نہیں ہے۔

الحاصل اس آیتِ کریمہ سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

① ہم لوگوں پر ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی فرض ہے اور کسی وقت بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کوئی کام ہم کو جائز نہیں ہے۔

② ہم لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کسی کی عبادت کسی وقت بھی جائز نہیں ہے۔

## سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے:

واضح رہے کہ اس آیتِ کریمہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہم سب لوگوں کا، یعنی تمام جنوں اور آدمیوں کا خالق، یعنی پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی خالق ہمارا نہیں ہے اور جب ہم سب لوگوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی ہمارا خالق نہیں ہے اور یہ معلوم رہے کہ جو خالق ہے، وہی عبادت کا مستحق اور وہی عبادت کے لائق ہے اور کوئی نہیں تو جب ہم لوگوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی ہمارا خالق نہیں ہے تو بس اللہ تعالیٰ ہی مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت ہے اور کوئی نہیں۔

اس بات کی دلیل کہ ''ہم سب لوگوں کا خالق، بلکہ ساری چیزوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کوئی نہیں، جیسا کہ سورت رعد وغیرہ میں فرمایا ہے: ﴿اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] یعنی اللہ ہی ساری چیزوں کا خالق ہے اور کوئی نہیں، یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہوتا تو ہر چیز کے پیدا کرنے میں اختلاف اور جھگڑا پڑ جاتا۔ ایک کہتا کہ آسمان پیدا کیا جائے اور دوسرا کہتا: آسمان نہ پیدا کیا جائے یا ایک کہتا: آسمان ایسا بنایا جائے، دوسرا کہتا: آسمان ایسا نہیں ویسا بنایا جائے یا ایک کہتا کہ زمین بنائی جائے، دوسرا کہتا کہ زمین نہ بنائی جائے۔ ایک کہتا: زمین ایسی بنائی جائے، دوسرا کہتا: ایسی نہیں ویسی بنائی جائے یا ایک کہتا: سورج بنایا جائے، دوسرا کہتا: سورج نہ بنایا جائے۔ ایک کہتا: سورج ایسا بنایا جائے، دوسرا کہتا: سورج ایسا نہیں ویسا بنایا جائے۔

الغرض اسی طرح ہر چیز کے پیدا کرنے میں اختلاف اور جھگڑا (پڑ جاتا) اور جب ہر چیز کے پیدا کرنے

میں اختلاف اور جھگڑا پڑ جاتا تو کوئی چیز بھی پیدا نہ ہوسکتی۔ تو اگر اللہ تعالیٰ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہوتا تو کوئی چیز بھی پیدا نہ ہوسکتی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بے شمار چیزیں آسمان، زمین، چاند، سورج، ستارے، پانی، ہوا، حیوانات، نباتات، معدنیات وغیرہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ساری چیزوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی کسی چیز کا خالق نہیں ہے۔

## خالق ہی مستحقِ عبادت ہے:

اس بات کی دلیل کہ ''جو خالق ہے، وہی عبادت کا مستحق اور وہی عبادت کے لائق ہے۔'' یہ ہے کہ جو خالق ہے، وہی اپنی پیدا کی ہوئی چیزوں کا اصلی مالک ہے اور جو اپنی پیدا کی ہوئی چیزوں کا اصلی مالک ہے، وہی ان چیزوں پر مستقل حکمران ہے اور جو ان چیزوں پر اصلی حکمران ہے، وہی عبادت کا مستحق اور وہی عبادت کے لائق ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جو خالق ہے، وہی عبادت کا مستحق اور وہی عبادت کے لائق ہے۔ الحاصل اس آیتِ کریمہ سے تین باتیں ثابت ہوئیں:

① ہم لوگوں پر ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی فرض ہے اور کسی وقت بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کوئی کام ہم کو جائز نہیں ہے۔

② ہم لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کسی کی عبادت کسی وقت بھی جائز نہیں ہے۔

③ اللہ تعالیٰ ہی عبادت کا مستحق اور وہی عبادت کے لائق ہے، اس کے سوا اور کوئی عبادت کا مستحق اور عبادت کے لائق نہیں ہے۔

## کلمہ طیبہ کا مفہوم:

واضح رہے کہ جو عبادت کا مستحق اور عبادت کے لائق ہے، وہی اصلی اِلٰہ اور سچا اِلٰہ ہے اور کوئی نہیں اور جب اللہ تعالیٰ ہی عبادت کا مستحق اور عبادت کے لائق ہے اور کوئی نہیں، جیسا کہ اوپر ابھی ثابت ہوا تو بس اللہ تعالیٰ ہی اصلی اِلٰہ اور سچا اِلٰہ ہے اور یہی معنی ہیں کلمہ طیبہ ''لا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہُ'' کے، کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی سچا اِلٰہ، یعنی مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت نہیں ہے۔

## توحید اور شرک کے معانی:

واضح رہے کہ جو مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت ہو، اسی کو مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت ماننے اور قبول کرنے اور اسی کی عبادت کرنے کا نام توحید ہے۔ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت ہے اور کوئی نہیں، پس اللہ تعالیٰ ہی کو مستحق عبادت اور لائقِ عبادت ماننا اور قبول کرنا اور اسی کی عبادت کرنا توحید ہے۔ جو مستحق عبادت اور لائقِ عبادت نہ ہو، اس کو مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت ماننا اور قبول کرنا اور اس

کی عبادت کرنا، اسی کا نام شرک ہے اور اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ساری چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کی مخلوق ہیں اور کوئی مخلوق بھی (خواہ آدمی ہو یا جن، حیوان ہو یا درخت، یا پھر سونا ہو یا چاندی، یا لوہا یا تانبا، یا پیتل، پانی ہو یا ہوا یا آگ، ولی ہو یا فرشتہ یا نبی وغیرہ وغیرہ) مستحق عبادت اور لائقِ عبادت نہیں ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے سوا کسی مخلوق کو بھی مستحق عبادت اور لائق عبادت ماننا اور قبول کرنا اور اسی کی عبادت کرنا شرک ہے اور شرک قابلِ بخشایش نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾ [النساء: ٤٨] یعنی بلاشبہہ اللہ شرک کو نہیں بخشے گا۔

## گناہوں سے توبہ کیجیے:

واضح رہے کہ اگر ہم کسی وقت بھی اس سے غافل ہو کر نفس کی شامت اور شیطانی اغوا سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کوئی دوسرا کام کر بیٹھیں (اور اسی دوسرے کام کا نام معصیت اور گناہ ہے) تو ہم پر واجب ہے کہ جلد اس گناہ پر نادم اور پشیمان ہو کر خلوصِ دل سے اللہ تعالیٰ سے اس گناہ کی معافی مانگیں اور اس بات کا پکا عزم کریں کہ آیندہ پھر ایسا نہ کریں گے، اسی کا نام توبہ اور استغفار ہے۔ اگر شامتِ نفس اور اغوائے شیطان سے پھر ایسا کر بیٹھیں تو پھر اسی طرح توبہ اور استغفار کریں، اگرچہ دن میں سو بار یا ہزار بار کیوں نہ ہو۔ آدمی جب سچی توبہ اور استغفار کرتا ہے تو گناہوں سے ایسا ہی پاک اور صاف ہو جاتا ہے، جیسا کہ کپڑا دھو ڈالنے سے نجاست اور میل کچیل سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ناراضی جو گناہ کی وجہ سے تھی، اس توبہ اور استغفار کی بدولت اس کی رضا مندی سے بدل جاتی ہے، جس سے وہ کام جو اس کی مرضی کے خلاف تھا، اس کی مرضی کے موافق ہو کر اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہو جاتا ہے۔

## اللہ توبہ قبول فرماتا ہے:

1 اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْۤا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُّكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَاۤ اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا وَاغْفِرْ لَنَا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [التحريم: ٦]

یعنی مسلمانو! اللہ کی جناب میں سچی توبہ کرتے جاؤ۔ اس بات کے امیدوار ہو کر کہ تمھارا رب تم پر سے تمھاری برائیاں اتار دے گا اور تم کو ایسے بہشتوں میں داخل کرے گا، جن کے تلے سے نہریں بہ رہی ہیں، جس دن اللہ نبی کو اور مومنین کو جو نبی کے ساتھ ہیں، رسوا نہ کرے گا، ان لوگوں کا نور ان

کے آگے اور ان کے داہنے دوڑتا ہوگا، وہ لوگ یوں دعا کر رہے ہوں گے: ہمارے رب! ہمارے نور کو پورا کر اور ہم کو بخش دے۔ بے شک تو سب کچھ کر سکتا ہے۔

٢ نیز فرماتا ہے:

﴿قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ۝ وَاَنِيْبُوْٓا اِلٰى رَبِّكُمْ وَاَسْلِمُوْا لَهٗ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُوْنَ﴾ [الزمر: ٥٣۔ ٥٤]

یعنی (اے رسول! میری طرف سے) کہہ دو (اعلان کر دو) میرے بندو! جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتیاں کی ہیں (یعنی گناہ کیے ہیں) اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو جاؤ۔ بے شک اللہ سارے گناہ بخشتا ہے۔ بیشک وہی ہے (بندوں کے گناہوں کا) بخشنے والا (ان پر) نہایت رحم والا اور اس سے پہلے کہ تم پر عذاب آ جائے، اپنے رب کی طرف رجوع کرتے جاؤ (یعنی اس کی جناب میں گناہوں سے توبہ کرتے جاؤ) اور اس کے فرمانبردار ہوتے جاؤ (ورنہ) عذاب آ جانے کے بعد پھر کوئی تمھاری مدد نہیں کرے گا۔

٣ انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَلّٰهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهٖ حِيْنَ يَتُوْبُ إِلَيْهِ مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلٰى رَاحِلَتِهٖ بِأَرْضِ فَلَاةٍ فَانْفَلَتَتْ مِنْهُ، عَلَيْهَا طَعَامُهٗ وَشَرَابُهٗ، فَأَيِسَ مِنْهَا فَأَتٰى شَجَرَةً فَاضْطَجَعَ فِيْ ظِلِّهَا قَد أَيِسَ مِنْ رَاحِلَتِهٖ فَبَيْنَمَا هُوَ كَذٰلِكَ إِذَا هُوَ بِهَا قَائِمَةٌ عِنْدَهٗ فَأَخَذَ بِخِطَامِهَا، ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ: اَللّٰهُمَّ أَنْتَ عَبْدِيْ وَأَنَا رَبُّكَ، أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ»①

یعنی جب بندہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں توبہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی اس توبہ سے اس شخص سے بھی زیادہ خوش ہو جاتا ہے جو کسی چٹیل میدان میں پہنچا اور وہاں پر اس کی سواری کی اونٹنی (جس پر سارا سامان اس کے کھانے پینے کا تھا) اس سے چھوٹ کر چل دی۔ اس بیچارے نے اس اونٹنی کو بہت تلاش کیا، یہاں تک کہ تلاش کرتے کرتے تھک گیا۔ تب تھک کر اور مایوس ہو کر کسی درخت کے پاس آ کر اس کے سائے میں لیٹ رہا۔ اسی حالتِ مایوسی میں تھا کہ ناگہاں کیا دیکھتا ہے کہ اونٹنی سارے سامان کے ساتھ اس کے پاس آن کھڑی ہے۔ پھر تو اس نے اس کی نکیل پکڑ لی اور مارے شدت خوشی کے یہ لفظ بول پڑا: [اے اللہ!] تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں۔ مارے شدت خوشی کے یہ غلط لفظ اس کے منہ سے نکل پڑا (اس حدیث کو مسلم نے روایت کیا ہے)۔

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٥٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٤٧)

خلاصہ اس حدیث کا یہ ہے کہ جس قدر اس شخص کو ایسی سخت حالت میں ناگہاں اونٹنی کے مل جانے سے خوشی ہو سکتی ہے، اس سے بھی زیادہ اللہ تعالیٰ کو اپنے بندے کی توبہ سے خوشی ہوتی ہے۔

۴ ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«يَا عِبَادِيْ! إِنَّكُمْ تُخْطِئُوْنَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا فَاسْتَغْفِرُوْنِيْ أَغْفِرْ لَكُمْ»①

یعنی میرے بندو تم رات دن گناہ کرتے ہو اور میں سارے گناہ بخشتا ہوں۔ پس تم مجھ سے گناہوں کی بخشش مانگو، میں تم کو بخش دوں گا۔

۵ انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«كُلُّ بَنِيْ آدَمَ خَطَّاؤُوْنَ، وَخَيْرُ الْخَطَّائِيْنَ التَّوَّابُوْنَ»② (ترمذي و ابن ماجه والدارمي)

یعنی کل آدمی خطاوار ہیں اور بہترین خطاوار توبہ کرنے والے ہیں۔"

٦ اغر مزنی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ تُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ فَإِنِّيْ أَتُوْبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ»③

"لوگو! اللہ تعالیٰ کی جناب میں توبہ کرتے جاؤ، کیونکہ بیشک میں اس کی جناب میں ایک دن میں سو بار توبہ کرتا ہوں۔"

## عبادت کے مفہوم مذکور پر ایک اہم سوال:

یہاں پر ایک سوال جواب طلب پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب آیتِ کریمہ مذکورۃ الصدر سے ثابت ہوا کہ ہم لوگوں پر ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی فرض ہے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا اور کوئی کام کسی وقت بھی ہم کو جائز نہیں ہے، بلکہ ہر ایک کام، جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سوا ہے، معصیت اور گناہ میں داخل ہے تو کیا ہم لوگ سوائے نماز، روزہ، دیگر چند کاموں کے، جن کو عرف میں اللہ تعالیٰ کی عبادت (اور ان کاموں کے کرنے والے کو عابد) کہتے ہیں اور کوئی کام بھی کسی وقت نہ کریں؟ یعنی نہ کسی طرح کی تجارت کریں نہ کاشتکاری کریں، نہ کسی طرح کی نوکری چاکری کریں، نہ محنت مزدوری کریں، نہ کوئی حرفہ، پیشہ کریں، نہ شادی بیاہ کریں، نہ بی بی بچوں کی خبر گیری کریں، بلکہ نہ کچھ کھائیں، نہ کچھ پییں، نہ سوئیں، نہ اسی طرح کا اور کوئی کام کریں، کیونکہ یہ سب کام عرف میں دنیا کے کام (اور ان کاموں کے کرنے والے دنیا دار) کہلاتے اور یہ سب

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٧٧)

② سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٤٩٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢٥١) سنن الدارمي (٢/ ٣٩٢)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٠٢)

کام اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج سمجھے جاتے ہیں؟

اور کیا یہ بات کہ ”ہم لوگ سوائے نماز، روزہ و دیگر چند کاموں کے، جن کو عرف میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کہتے ہیں اور کوئی کام بھی کسی وقت نہ کریں۔“ ہماری طاقت سے باہر نہیں ہے؟ ضرور باہر ہے اور جب یہ بات ہماری طاقت سے باہر ہے تو کیا اللہ تعالیٰ ہم کو ایسی باتوں کا بھی حکم دیا کرتا ہے جو ہماری طاقت سے باہر ہیں؟ ہرگز نہیں۔ ہرگز نہیں۔ اللہ تعالیٰ تو خود فرماتا ہے:

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]
یعنی اللہ کسی کو ایسی باتوں کی تکلیف نہیں دیتا جو اس کی طاقت سے باہر ہوں۔

نیز بھی فرماتا ہے:

﴿ يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]
یعنی اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر سختی اور دشواری نہیں چاہتا۔

اور فرماتا ہے:

﴿ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨]
یعنی اللہ نے تم پر اس دین میں کسی طرح کی کچھ تنگی نہیں رکھی۔

اور فرمایا:

﴿ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: ٦]
یعنی اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کسی طرح کی کچھ تنگی ڈالے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

«اَلدِّیْنُ یُسْرٌ»① یعنی یہ دین نہایت ہی آسان ہے۔ (اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے)

جب اللہ تعالیٰ ہم کو ایسی باتوں کا ہرگز حکم نہیں دیا کرتا، جو ہماری طاقت سے باہر ہیں تو آیتِ کریمہ مذکورۃ الصدر میں کیوں کر یہ حکم کہ ہم ہمیشہ اور ہر وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی کرتے رہیں اور کسی وقت بھی اور کوئی دوسرا کام نہ کریں، دے دیا ہے، جو ہماری طاقت سے باہر ہے؟

**جواب:**

اللہ تعالیٰ کی عبادت فی الواقع انھیں چند کاموں کا نام نہیں ہے، جو عرفاً عبادت مشہور ہیں، یعنی نماز، روزہ وغیرہ، بلکہ جس قدر امور سوال میں مذکور ہیں، یعنی تجارت و کاشتکاری وغیرہ وغیرہ، وہ امور سب کے سب اللہ

---

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (٣٩)

تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہو سکتے ہیں، بلکہ وہ چند کام جو عرفاً عبادت مشہور ہیں، یعنی نماز، روزہ وغیرہ، ضروری نہیں کہ وہ کام ہمیشہ اور ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل رہیں، بلکہ وہ بھی کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہو جاتے ہیں۔

## معبود کے قوانین کی پیروی کرنا عبادت ہے:

اس اجمال کی تفصیل عبادت کے معنی جاننے پر موقوف ہے۔ پس جاننا چاہیے کہ عبادت کے معنی ہیں بندگی۔ اگر پوچھو کہ بندگی کے کیا معنی ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے بندگی کے معنی ہیں اطاعت بالاستقلال۔ پھر اگر پوچھو کہ اطاعت بالاستقلال کے کیا معنی ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اطاعت بالاستقلال کے معنی ہیں کہ کسی کو مستقل حاکم مان کر اس کے حکم اور قانون کی پیروی کرنا، یعنی اس مستقل حاکم کی مرضی کے موافق کام کرنا۔ پس جو شخص جس کسی کی بندگی کرے، یعنی جس کسی کو مستقل حاکم مان کر اس کے حکم اور قانون کی پیروی کرے، یعنی اس کی مرضی کے موافق کام کرے، وہ شخص اس کا عبادت کنندہ متصور ہوگا۔

پس اللہ تعالیٰ کی بندگی، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت بالاستقلال، یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم اور قانون کی پیروی کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ کی مرضی کے موافق کام کرنا، اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اور کسی دوسرے کی بندگی، یعنی کسی دوسرے کی اطاعت بالاستقلال، یعنی کسی دوسرے کے حکم اور قانون کی پیروی کرنا، یعنی کسی دوسرے کی مرضی کے موافق کام کرنا، دوسرے کی عبادت ہے۔ مثلاً نماز اس نیت سے پڑھنا یا روزہ اس نیت سے رکھنا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا ہے اور یہ اس کی مرضی کے موافق ہے، اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اور اس نیت سے نماز پڑھنا یا روزہ رکھنا کہ اپنے نفس کا یا کسی اور کا حکم اور اس کی مرضی کے موافق ہے، غیر اللہ کی عبادت اور ریائی عبادت ہے، جو معصیت اور گناہ ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا﴾

[الکھف: ۱۱۰]

یعنی پس جو شخص کہ اپنے رب سے ملنے کا امیدوار ہو، اس کو لازم ہے کہ نیک کام کرتا رہے اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو بھی شریک نہ کرے (نہ ظاہراً جیسا کہ کفار کرتے ہیں، نہ باطناً جیسا کہ ریا کار کرتے ہیں)۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِي غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ»①

---

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۹۸۵)

یعنی میں شریکوں میں سب سے زیادہ شرک، یعنی ساجھی سے بے نیاز ہوں۔ جو شخص کوئی بھی ایسا کام کرے، جس میں میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرے تو میں اس شخص کو مع اس کے شرک، یعنی ساجھی کے چھوڑ دیتا ہوں۔

ابو سعد بن فضالہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِذَا جَمَعَ اللّٰهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيْهِ، نَادىٰ مُنَادٍ: مَنْ كَانَ أَشْرَكَ فِيْ عَمَلٍ عَمِلَهٗ لِلّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى أَحَدًا فَلْيَطْلُبْ ثَوَابَهٗ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ، فَإِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ أَغْنَىٰ الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ»① (أحمد)

یعنی جب اللہ تعالیٰ قیامت کے دن، جس کے آنے میں کچھ بھی شک نہیں ہے، تمام لوگوں کو اکٹھا کرے گا تو ایک پکارنے والا پکارے گا: ''جس نے کسی ایسے کام میں جس کو اللہ تعالیٰ کے لیے کیا تھا، کسی اور شخص کو بھی شریک کر لیا تھا، وہ اپنے اس کام کا ثواب اسی شخص سے مانگے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ شریکوں میں سب سے زیادہ شرک، یعنی ساجھی سے بے نیاز ہے۔

شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

«مَنْ صَلّٰى يُرَائِيْ فَقَدْ أَشْرَكَ، وَمَنْ صَامَ يُرَائِيْ فَقَدْ أَشْرَكَ، وَمَنْ تَصَدَّقَ يُرَائِيْ فَقَدْ أَشْرَكَ»② (أحمد)

یعنی جس نے ریائی نماز پڑھی، اس نے بیشک شرک کیا اور جس نے ریائی روزہ رکھا، اس نے بیشک شرک کیا اور جس نے ریائی خیرات کی، اس نے بیشک شرک کیا۔

## کسی کی اطاعت بالاستقلال اس کی عبادت ہے:

عبادت کے معنی میں اطاعت کے ساتھ بالاستقلال کی قید اس لیے ہے کہ اطاعت جو بالاستقلال ہو، وہی تو عبادت ہے اور اطاعت جو بالاستقلال نہ ہو، وہ اطاعت عبادت نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی کسی شخص کی اطاعت کرے، اس اعتبار سے کہ وہ شخص مستقل حاکم ہے تو یہ اطاعت اس شخص کی اطاعت بالاستقلال ہے اور اس کی عبادت ہے اور اگر کوئی کسی شخص کی اطاعت کرے، لیکن نہ اس اعتبار سے کہ وہ شخص مستقل حاکم ہے، بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ شخص مستقل حاکم کا حکم پہنچانے والا ہے، یا اس اعتبار سے کہ مستقل حاکم نے اس کی اطاعت کا حکم دیا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں یہ اطاعت نہ اس شخص کی اطاعت بالاستقلال ہے نہ اس کی عبادت، بلکہ ان دونوں صورتوں میں یہ اطاعت اسی مستقل حاکم کی اطاعت بالاستقلال اور اسی کی عبادت ہے۔

---

① مسند أحمد (٣/ ٤٦٦)

② مسند أحمد (٤/ ١٢٦)

## رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے:

مثلاً رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اس اعتبار سے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے احکام کے پہنچانے والے ہیں، یہ آپ کی اطاعت بالاستقلال نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ مستقل حاکم نہیں ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکموں کے پہنچانے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩] یعنی رسول پر صرف حکم پہنچا دینا ہے۔

؎ بر رسولاں بلاغ باشد و بس

[رسولوں پر صرف پہنچا دینا ہے]

نیز فرماتا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ [النساء: ٨٠]

یعنی جس نے رسول کی اطاعت کی، پس اس نے بیشک اللہ کی اطاعت کی۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: « مَنْ اَطَاعَنِيْ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهُ »①

یعنی جس نے میری اطاعت کی، پس اس نے بے شک اللہ کی اطاعت کی۔ (یہ حدیث متفق علیہ ہے، یعنی بخاری و مسلم دونوں نے اس کو روایت کیا ہے)

بلکہ یہ اطاعت اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت بالاستقلال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مستقل حاکم ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے:

﴿اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] یعنی حکم بس اللہ ہی کا ہے اور کسی کا نہیں۔

نیز فرماتا ہے:

﴿ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ مَا فِيْهِنَّ﴾ [المائدة: ١٢٠]

یعنی بادشاہی تمام آسمانوں کی اور تمام زمین کی اور تمام ان چیزوں کی جو آسمانوں اور زمین میں ہیں، بس اللہ کی ہے اور کسی کی نہیں۔

اور فرماتا ہے:

﴿ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرٰى﴾ [طٰہٰ: ٦]

یعنی جو کچھ تمام آسمانوں میں ہے اور جو کچھ تمام زمین میں ہے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان میں ہے اور جو کچھ سیلی زمین کے نیچے ہے، بس سب اللہ ہی کا ہے اور کسی کا نہیں۔

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٧١٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٨٣٥)

جب یہ اطاعت رسول اللہ ﷺ کی اطاعت بالاستقلال نہیں ہوئی، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت بالاستقلال ہوئی تو یہ اطاعت رسول اللہ ﷺ کی عبادت بھی نہیں ہوئی، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت ہوئی۔

## علمائے ربانی نائبِ رسول ﷺ ہیں:

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے سچے نائبوں (یعنی علمائے ربانی یعنی علمائے آخرت) کی اطاعت بھی اس اعتبار سے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے حکموں کے پہنچانے میں رسول اللہ ﷺ کے نائب ہیں، یہ ان لوگوں کی اطاعت بالاستقلال نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت بالاستقلال ہے اور جب یہ اطاعت بھی ان نائبوں کی اطاعت بالاستقلال نہیں ہوئی، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت بالاستقلال ہوئی تو یہ اطاعت بھی ان نائبوں کی عبادت نہیں ہوئی، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت ہوئی۔ جب خود رسول اللہ ﷺ مستقل حاکم نہیں ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکموں کے پہنچانے والے ہیں تو رسول اللہ ﷺ کے جو سچے نائب ہیں، وہ کیوں کر مستقل حاکم ہو سکتے ہیں؟

وہ لوگ تو تبلیغ احکامِ الٰہی میں رسول اللہ ﷺ کے تابع اور ماتحت ہیں کہ جو جو حکم اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے پہنچائے ہیں، وہ لوگ انھیں حکموں کے پہنچانے میں رسول اللہ ﷺ کے نائب ہیں، نہ یہ کہ خود اپنا حکم پہنچاتے اور اس پر لوگوں کو چلاتے ہیں اور اگر کوئی ایسا کرے کہ خود اپنے حکم پر لوگوں کو چلائے تو وہ رسول اللہ ﷺ کا درحقیقت نائب نہیں ہے، بلکہ وہ اپنے آپ کو مستقل حاکم قرار دینے والا اور اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کا شریک اور ہمسر اور برابر ٹھہرانے والا ہے اور اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو شخص اپنے آپ کو مستقل حاکم قرار دے، اس کی اطاعت اس اعتبار سے کہ وہ مستقل حاکم ہے، اطاعت بالاستقلال ہے اور اطاعت بالاستقلال عبادت ہے۔ پس اس شخص کی اطاعت اس اعتبار سے کہ وہ مستقل حاکم ہے، اس کی عبادت ہے اور اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی مستقل حاکم ہے اور وہی مستحق عبادت اور لائق عبادت ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہ مستقل حاکم ہے نہ مستحقِ عبادت اور نہ لائق عبادت۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا سارے لوگ اور ساری چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کی مخلوق ہیں اور کوئی مخلوق نہ مستقل حاکم ہو سکتی ہے نہ مستحقِ عبادت اور نہ لائقِ عبادت۔ پس وہ شخص بھی نہ مستقل حاکم ہو سکتا ہے نہ مستحقِ عبادت اور نہ لائقِ عبادت اور اوپر مذکور ہو چکا ہے کہ جو شخص مستحق عبادت اور لائقِ عبادت نہ ہو، اس کو مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت ٹھہرانا، اگرچہ وہ اپنے آپ کو مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت نہ بھی قرار دیتا ہو، شرک ہے۔

## یہود و نصاریٰ نے عالموں کو مستقل حاکم ٹھہرایا:

اسی لیے جب یہود و نصاریٰ نے اپنے عالموں اور درویشوں کو مستقل حاکم ٹھہرایا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب

میں کوئی حکم اپنے عالموں اور درویشوں کے فرمودہ کے خلاف پاتے تو اللہ تعالیٰ کے اس حکم کو قبول نہ کرتے، بلکہ اپنے عالموں اور درویشوں کے فرمودہ پر چلتے تو اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں انکار فرمایا اور ان کی اس اطاعت کو جو اپنے عالموں اور درویشوں کی اس طرح پر کرتے تھے، اس وجہ سے کہ یہ اطاعت ان عالموں اور درویشوں کی اطاعت بالاستقلال ہے، ان کی عبادت اور ان کو رب ٹھہرانا، یعنی شرک کرنا قرار دیا، چنانچہ فرمایا:

﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَ رُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ [التوبۃ: ٣١]

یعنی یہود و نصاریٰ نے اللہ کے سوا اپنے عالموں اور درویشوں کو اور مریم کے بیٹے مسیح کو رب [معبود] بنا لیا، حالانکہ ان لوگوں کو اس کے سوا اور کچھ حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اکیلے سچے کی عبادت کریں، کیونکہ اس کے سوا اور کوئی مستحقِ عبادت، یعنی لائقِ عبادت نہیں ہے۔ وہ ان لوگوں کے شرک سے نہایت ہی پاک ہے۔

اسی طرح جب عہدِ جاہلیت میں عرب کے منڈ لوگوں نے از خود بہت سے احکام تراشے اور ان کے تابعین نے ان کے ان تراشے ہوئے احکام میں ان کی اطاعت کی، جیسا کہ سورۃ انعام وغیرہ میں مذکور ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی اس اطاعت کو کہ یہ ان کی اطاعت بالاستقلال ہے، شرک قرار دیا، چنانچہ فرمایا:

﴿وَ اِنْ اَطَعْتُمُوْھُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ﴾ [الأنعام: ١٢١]

یعنی اور اگر تم ان (منڈوں) کی اطاعت کرو گے تو بے شک تم ضرور مشرک ہو۔

## امتِ محمدیہ کے بعض گروہ غیر اللہ کی اطاعت بالاستقلال کریں گے:

واضح رہے کہ غیر اللہ کی اس طرح کی اطاعت بالاستقلال جو یہود و نصاریٰ کرتے آئے، جس کو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیات میں غیر اللہ کی عبادت اور شرک قرار دیا ہے، کچھ یہود و نصاریٰ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اس اُمت میں بھی اس مرضِ مہلک کے پھیل جانے کی پیشین گوئی فرمائی ہے۔ چنانچہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبیِ کریم ﷺ نے فرمایا:

«لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْراً بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتّٰى لَوْ دَخَلُوْا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوْهُمْ. قُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! اَلْيَهُوْدَ وَالنَّصَارٰى؟ قَالَ: فَمَنْ؟»①

یعنی تم لوگ ضرور ضرور اگلے لوگوں کی چالوں پر چلو گے بالشت بالشت، ہاتھ ہاتھ یہاں تک کہ اگر وہ گوہ کے بل میں گھسے ہوں گے تو تم بھی گھسو گے۔ ہم لوگوں نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! کیا

---

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (٦٨٨٩) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٦٦٩)

اگلے لوگوں سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں؟ تو فرمایا: اور کون؟

جب رسول اللہ ﷺ نے اس اُمت میں بھی اس مرضِ مہلک کے پھیل جانے کی پیشین گوئی فرمائی ہے تو ضرور یہ پیشین گوئی پوری ہو کر رہے گی۔ یعنی ضرور یہ مرضِ مہلک اس اُمت میں بھی پھیل جائے گا، پس ایسی حالت میں ہر عاقل بالغ انسان پر فرض ہے کہ ہمیشہ اپنی حالت پر غور کرتا رہے کہ کہیں اس میں بھی اس مرضِ مہلک کا کچھ اثر تو نہیں ہے؟ اگر ہو تو جلد اس کا علاج کر ڈالے۔ ورنہ اگر یہ مرض آخر تک رہے گی تو اس کا قطعی نتیجہ حرمتِ جنت اور اَبدی دخولِ نار ہے۔ اللہ تعالیٰ مسیح علیہ السلام کا قول بیان کرتے ہوئے فرماتا ہے:

﴿اِنَّهٗ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاْوٰىهُ النَّارُ﴾ [المائدة: ٧٢]

یعنی اس میں شک نہیں کہ جو شخص اللہ کے ساتھ (کسی کو بھی) شریک کرے تو بے شک اللہ نے اس پر جنت کو حرام کر دیا ہے اور اس کا ٹھکانا بس نارِ جہنم ہے۔

اس مرض کا علاج بس ایک ہے اور وہ یہی ہے کہ غیر اللہ کی اطاعت بالاستقلال سے سچی توبہ کر ڈالے اور اس مرض سے محفوظ رہنے کی صورت اس کے سوا اور کوئی نہیں ہے کہ جب آدمی کسی امر میں غیر اللہ کی اطاعت کرے تو اس بات کی خوب ہی تحقیق کر لے کہ یہ اطاعت، اطاعت بالاستقلال تو نہیں ہے۔ اگر نہ ہو [تو] فبہا، ورنہ اس سے کوسوں دور بھاگے، بلکہ جہاں تک اس سے ہو سکے، وہاں تک دور بھاگے اور اس آیت کو اور جو اس کے مثل ہو، ہمیشہ پیشِ نظر رکھے:

﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوْهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُوْلُوْنَ يٰلَيْتَنَآ اَطَعْنَا اللّٰهَ وَ اَطَعْنَا الرَّسُوْلَا ۝ وَ قَالُوْا رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَآءَنَا فَاَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا﴾ [الأحزاب: ٦٦۔ ٦٧]

یعنی جس دن ان کے منہ اس (دہکتی) آگ میں پلٹائے جائیں گے، کہیں گے: کاش! ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور رسول کی اطاعت کی ہوتی اور کہیں گے: ہمارے رب! بے شک ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بزرگوں کی اطاعت کر لی۔ پس انھوں نے ہم کو راہِ راست سے بہکا دیا۔

اللہ تعالیٰ ہم سب لوگوں کو اس مرضِ مہلک سے محفوظ رکھے۔ آمین

## اپنے نفس کی اطاعت بھی غیر اللہ کی اطاعت ہے:

واضح رہے کہ غیر اللہ کی اطاعت بالاستقلال اسی میں منحصر نہیں ہے کہ آدمی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی ایسے ہی شخص کی اطاعت کرے، جو اپنے نفس کا بھی غیر ہو، بلکہ غیر اللہ کی اطاعت بالاستقلال میں اپنے نفس کی اطاعت بالاستقلال بھی داخل ہے، بلکہ اگر بغور دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آدمی اپنے نفس کی اطاعت بالاستقلال میں

اکثر مبتلا ہوجایا کرتا ہے اور اس کو خبر نہیں ہوتی۔ ابلیس کو دیکھیے کہ اس کو کونسی بیماری لگ گئی تھی، جس سے وہ ابدی ملعون ہوگیا؟ یہی بیماری تو اس کو لگ گئی تھی کہ اس نے اپنے نفس کی اطاعت بالاستقلال کر لی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مقابلے میں اپنے نفس کا کہا مان لیا تھا، ورنہ اس کو بہکانے والا اور کون تھا؟ یہاں سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ کی اطاعت بالاستقلال میں ابلیس اول نمبر ہے اور دوسرے مشرکین اس میں اس کے تابع اور پیرو ہیں۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے کلامِ مقدس میں بہت جگہ ابلیس کی پیروی سے یہی کہہ کر منع فرمایا:

﴿لَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ﴾ [البقرة: ١٦٨] یعنی شیطان کے قدموں پر نہ چلو۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]
یعنی کیا تو نے اس شخص کو دیکھا، جس نے اپنے نفس کی خواہش کو اپنا (الٰہ) بنا رکھا ہے (کہ جو اس کو نفس کہتا ہے، وہی وہ کرتا ہے)۔

نیز فرماتا ہے:

﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ [صٓ: ٢٦]
یعنی اپنے نفس کی خواہش کی پیروی نہ کر کہ وہ تجھ کو اللہ کی راہ سے بہکا دے گی۔

## اولوا الامر کی اطاعت کا مطلب:

اسی طرح اولوا الامر کی اطاعت اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ نے، جو مستقل حاکم ہے، اولوا الامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے، اولوا الامر کی یہ اطاعت، اطاعت بالاستقلال نہیں ہے، بلکہ یہ اطاعت اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت بالاستقلال ہے۔ اس لیے جہاں اللہ تعالیٰ نے اولوا الامر کی اطاعت کا حکم صادر فرمایا ہے:

﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]
یعنی مسلمانو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اولوا الامر کی جو تم میں سے ہوں۔ وہاں یہ بھی فرما دیا ہے:

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ [النساء: ٥٩]
یعنی پس اگر تم کسی امر میں اختلاف اور جھگڑا کرو تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم اللہ پر اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ اس کا انجام بہتر اور بہت ہی اچھا ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے جہاں اولوا الامر کی اطاعت کا حکم پہنچایا ہے، وہاں یوں پہنچایا ہے:

«اَلسَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»①

یعنی اولوا الامر کا حکم سننا اور اس پر چلنا ہر مسلمان آدمی پر فرض ہے۔ خواہ اس کا جی چاہے یا نہ چاہے، جب تک کہ اس کو کسی معصیت کا حکم نہ دیا جائے۔ پس جب اس کو کسی معصیت کا حکم دیا جائے تو نہ اس حکم کو سننا ہے اور نہ اس پر چلنا۔

جب اولوا الامر کی اطاعت اس اعتبار سے کہ اللہ نے ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے، ان کی اطاعت بالاستقلال نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت بالاستقلال ہے تو اولوا الامر کی یہ اطاعت ان کی عبادت بھی نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت ہے۔

## اولوا الامر کون ہیں؟

واضح رہے کہ حکام رعایا کے حق میں اور والدین اولاد کے حق میں اور شوہر بی بی کے حق میں اور آقا شرعی غلام اور لونڈی کے حق میں اولوا الامر میں داخل ہیں۔

## اللہ کی مرضی کے مطابق زندگی گزارنا اس کی عبادت ہے:

جب مذکورہ بالا بیان سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کے معنی معلوم ہو چکے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور قانون کی پیروی کرنا ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کے موافق کام کرنا، تو اب اس اجمال کی تفصیل سنیے، جس سے مذکورہ بالا سوال حل ہو جاتا ہے۔ وہ تفصیل یہ ہے کہ امور مندرجہ سوال میں سے جو جو امور اللہ تعالیٰ کی مرضی کے موافق ہوں گے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہوں گے، خواہ وہ امور نماز، روزہ وغیرہ ہوں، جو عرفاً عبادات مشہور ہیں، خواہ تجارت اور کاشتکاری وغیرہ ہوں، جو عرفاً دنیا کے کام کہلاتے ہیں۔ امور مندرجہ سوال میں سے جو جو امور اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہوں گے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہوں گے، خواہ وہ امور نماز، روزہ وغیرہ ہوں، خواہ تجارت اور کاشتکاری وغیرہ۔

## نماز اللہ کی عبادت ہے:

مثلاً نماز جو ٹھیک وقت پر باداے جملہ شرائط و ارکان و آداب بہ نیت بجا آوری حکم الٰہی پڑھی جائے، وہ نماز اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہے اور نماز جو بلا عذر ممنوع وقت پر پڑھی جائے، جیسے سورج نکلتے یا ڈوبتے وقت یا جس نماز میں اس کے شرائط و ارکان کل یا بعض فروگذاشت کر دیے جائیں یا جو بہ نیت بجا آوری حکم الٰہی

---

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (٢٥٦٧) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٨٣٩)

نہ پڑھی جائے، بلکہ بہ نیت ریا و سُمعہ پڑھی جائے، وہ سب نمازیں اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ ﴾ [البقرۃ: ٤٣] یعنی نماز باقاعدہ پڑھا کرو۔

نیز فرماتا ہے:

﴿ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ وَ اَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدۃ: ٦]

یعنی جب تم نماز کو اٹھو تو وضو کر لو اور نہانے کی حاجت ہو تو نہا لو اور عذر ہو تو بجائے وضو اور غسل کے تیمّم کر لو۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ»① یعنی کوئی نماز طہارت کے بغیر قبول نہیں ہوتی۔

نیز ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا يَتَحَرّٰى أَحَدُكُمْ فَيُصَلِّي عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَلَا عِنْدَ غُرُوْبِهَا»②

یعنی قصد کر کے سورج نکلتے اور سورج ڈوبتے نماز نہ پڑھو۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے مسجد میں آ کر نماز پڑھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف رکھتے تھے۔ نماز پڑھ کر اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دے کر فرمایا:

«اِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» یعنی تو پھر نماز پڑھ تو نے نماز نہیں پڑھی۔

اس نے پھر نماز پڑھ کر آپ کو سلام کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دے کر پھر وہی بات فرمائی کہ تو پھر نماز پڑھ، تو نے نماز نہیں پڑھی۔ اس نے تیسری یا چوتھی بار میں عرض کیا کہ مجھ کو نماز پڑھنا سکھلا دیجیے۔ فرمایا:

«إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَعْتَدِلَ، ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ افْعَلْ ذٰلِكَ فِيْ صَلَاتِكَ كُلِّهَا»③

یعنی جب تو نماز کو اٹھے تو پورا وضو کر، پھر قبلہ رو ہو کر اللہ اکبر کہہ، پھر قرآنِ مجید میں سے جو تجھے یاد

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢٤)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٢٨)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٢٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٧)

ہے، جس قدر میسر ہو پڑھ، پھر رکوع کر یہاں تک کہ رکوع میں مطمئن ہو جائے، پھر سر اٹھا کر سیدھا کھڑا ہو، پھر سجدہ کر، یہاں تک کہ سجدے میں مطمئن ہو جائے، پھر سجدے سے سر اٹھا کر اطمینان کے ساتھ بیٹھ، پھر سجدہ کر یہاں تک کہ سجدے میں مطمئن ہو جائے، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان کے ساتھ بیٹھ۔ پھر اسی طرح اپنی ساری نماز پڑھ۔

## عبادت میں اخلاص شرط ہے:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾ [البينة: ٥]

یعنی ان لوگوں کو اس کے سوا اور کسی بات کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی عبادت کریں، نری اس کی عبادت کرنے والے ہو کر۔

حضرت عمر ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ»① یعنی عملوں کا اعتبار صرف نیتوں ہی پر ہے۔

یعنی اگر نیت اچھی ہو تو عمل بھی اچھا ہے اور بری ہے تو برا ہے۔

## روزہ بھی عبادت ہے:

اسی طرح روزہ جو باداے جملہ شرائط و ارکان و آداب بہ نیت بجا آوری حکم الٰہی رکھا جائے، وہ روزہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہے اور وہ روزہ جو ممنوع وقت میں رکھا جائے، جیسے عید، بقر عید کے دن یا بہ نیت بجا آوری حکمِ الٰہی نہ رکھا جائے، بلکہ بہ نیت ریا و سُمعہ رکھا جائے، وہ روزہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ۝ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٣۔ ١٨٤]

”مسلمانو! جس طرح اگلی اُمتوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا تھا، اسی طرح تم کو بھی گنتی کے کئی دن روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا، تاکہ تم متقی ہو جاؤ“

ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«اَلصِّيَامُ جُنَّةٌ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرْفُثْ وَلَا يَصْخَبْ فَإِنْ سَابَّهُ أَحَدٌ أَو

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٠٧)

قَاتَلَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ»①

یعنی روزہ ایک ڈھال ہے، پس جس دن تم میں سے کوئی روزہ دار ہو تو نہ فحش بکے اور نہ بیہودہ شور وغل مچائے۔ پس اگر کوئی اس سے گالی گلوچ کرے یا لڑے تو کہہ دے میں ایک روزہ دار آدمی ہوں۔

نیز ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ لَّمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّوْرِ وَالْعَمَلَ بِهٖ فَلَيْسَ لِلّٰهِ حَاجَةٌ فِيْ أَنْ يَّدَعَ طَعَامَهٗ وَشَرَابَهٗ»②

یعنی جس روزہ دار نے روزے میں جھوٹ بولنا اور برے کام کرنا نہ چھوڑا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے کھانا پینا چھوڑ دینے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْفِطْرِ وَالنَّحْرِ»③

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فطر عید اور بقرعید کے دن روزے سے منع فرمایا۔

شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''جس نے ریائی روزہ رکھا، اس نے بے شک شرک کیا۔''④ یہ حدیث اوپر گزر چکی ہے۔

## تجارت کرنا بھی عبادت ہے:

اسی طرح تجارت جو بادائے جملہ ارکان وشرائط وآداب بہ نیت بجا آوری حکمِ الٰہی عمل میں لائی [جائے] وہ تجارت اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہے اور جس تجارت میں اس کے شرائط یا ارکان کی رعایت نہ کی جائے، جیسے سور یا شراب یا اصنام کی تجارت یا ایسی تجارت جس میں ربا جیسے سونے کی بیع سونے سے یا چاندی کی چاندی سے اور ایک طرف سونا یا چاندی زیادہ ہو یا ایسی تجارت جس میں ربا کا احتمال ہو، جیسے بیع مزابنہ یا ایسی تجارت جس میں راست بازی یا امانت داری ملحوظ نہ ہو یا جو بہ نیت بجا آوری مرضیِ الٰہی نہ ہو، بلکہ نفس کی خواہش پورا کرنے کی نیت سے ہو، وہ تجارت اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]

یعنی مسلمانو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناجائز ذریعے (جیسے غصب، چوری، بیاج، رشوت،

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٧٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٥١)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٠٤)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٩٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٣٨)

④ مسند أحمد (٤/ ١٢٦)

جوا، ڈاکا، زنا، خیانت وغیرہ وغیرہ) سے نہ کھاؤ، بلکہ تجارت کے ذریعے سے، جو باہمی رضا مندی سے ہو، کھاؤ۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ [البقرۃ: ۲۷۵]

یعنی اللہ نے بیع کو حلال اور بیاج کو حرام کیا۔

جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے سال مکہ میں فرمایا:

«إِنَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ»①

یعنی اللہ اور اللہ کے رسول نے شراب اور مردار اور سور اور بتوں کی بیع کو حرام فرمایا۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَداً بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبٰى، اَلْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ»②

یعنی سونا سونے کے بدلے اور چاندی چاندی کے بدلے اور گیہوں گیہوں کے بدلے اور جو جو کے بدلے اور کھجور کھجور کے بدلے اور نمک نمک کے بدلے برابر برابر دست بدست بیچو۔ پس جو شخص زیادہ دے یا زیادہ لے تو بے شک اس نے بیاج کا معاملہ کیا۔ اس میں لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

«نَهٰى رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْمُزَابَنَةِ أَنْ يَّبِيعَ ثَمَرَ حَائِطِهِ إِنْ كَانَ نَخْلًا بِتَمْرٍ كَيْلًا، وَإِنْ كَانَ كَرْمًا أَنْ يَّبِيعَهُ بِزَبِيبٍ كَيْلًا، وَإِنْ كَانَ زَرْعًا أَنْ يَّبِيعَهُ بِكَيْلِ طَعَامٍ، نَهٰى عَنْ ذٰلِكَ كُلِّهِ»③

یعنی رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا۔ مزابنہ یہ ہے کہ کھجور کے درخت میں جو تازے پھل لگے ہوئے ہوں، ان کو خشک کھجور کے بدلے ناپ سے بیچیں، یا انگور کے درخت میں جو تازے پھل لگے ہوئے ہوں، ان کو خشک انگور (منقیٰ) کے بدلے میں ناپ سے بیچیں یا اناج کے کھیت میں جو

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۱۲۱) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۵۸۱)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۰۶۶) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۵۹۰)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۰۹۱) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۵۴۲)

تازے اناج لگے ہوئے ہوں، ان کو (اسی قسم کے) خشک اناج کے بدلے ناپ سے بیچیں۔ ان سب سے منع فرمایا۔

کیوں کہ ان سب میں ربا کا احتمال ہے۔ مزابنہ کی ان تین صورتوں میں سے اخیر صورت کو محاقلہ بھی کہتے ہیں۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا اناج کے ایک ڈھیر پر گزر ہوا، اس کے اندر ہاتھ جوڑالا تو آپ کو تری محسوس ہوئی تو فرمایا: «مَا هٰذَا یَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟» یعنی او اناج والے! یہ کیا ہے؟ اناج والے نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ اس کو مینہ پہنچ گیا تھا۔ فرمایا:

«أَفَلَا جَعَلْتَهٗ فَوْقَ الطَّعَامِ، حَتّٰی یَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَیْسَ مِنِّيْ»①

یعنی تو نے اس تر حصے کو اناج کے اوپر کیوں نہیں کر دیا کہ لوگ اس کو دیکھ لیتے؟ جو شخص فریب دے، وہ مجھ سے نہیں (یعنی میری جماعت سے نہیں)۔

## امین تاجر کی شان:

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«اَلتَّاجِرُ الصَّدُوْقُ الْأَمِیْنُ مَعَ النَّبِیِّیْنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّهَدَاءِ»②

(الترمذي والدارمي والدارقطني)

یعنی سوداگر جو راست باز اور امانت دار ہے، وہ نبیوں اور صدیقوں اور شہیدوں کے ساتھ ہے۔ اس حدیث کو ترمذی اور دارمی اور دارقطنی نے روایت کیا ہے۔

## کاشتکاری اللہ کی عبادت ہے:

اسی طرح کاشت کاری جو شرعاً جائز و درست ہے اور بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں لائی [جائے] وہ کاشتکاری اللہ کی عبادت میں داخل ہے اور جو شرعاً ناجائز و نادرست ہے یا جو بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں نہ لائی جائے، بلکہ بغرض قضا و خواہش نفسانی عمل میں لائی جائے، وہ کاشتکاری اللہ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ۝ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗۤ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ﴾ [الواقعة: ٦٣۔ ٦٤]

یعنی پس دیکھو تو سہی کہ تم جو اناج بوتے ہو، کیا تم اس کو اُگاتے ہو یا ہم ہی ہیں اُگانے والے؟

انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٠٢)

② سنن الترمذي، رقم الحدیث (١٢٠٩) سنن الدارمي (٢/ ٣٢٢) سنن الدارقطني (٣/ ٧)

«مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»①

یعنی جو مسلمان کہ کوئی (میوہ دار) درخت لگائے یا کسی قسم کی کھیتی کرے، پھر اس میں سے کوئی چڑیا یا آدمی یا چوپایہ کچھ کھا لے تو اس کو صدقہ کا ثواب ملتا ہے۔

اس حدیث سے باغ لگانے اور کاشتکاری کرنے کی فضیلت ثابت ہوئی۔

## کاشتکاری کی جائز اور ناجائز قسمیں:

ابو امامہ ﷜ ہل وغیرہ (کچھ کھیتی کا سامان) دیکھ کر کہنے لگے: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا:

«لَا يَدْخُلُ هٰذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ الذُّلَّ»②

یعنی جس گھر میں یہ گھستا ہے، اس کو ذلیل اور خوار کر چھوڑتا ہے۔

اس حدیث سے ایسی کاشتکاری کا شرعاً ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے، جس میں رات دن منہمک رہ کر فنونِ جنگ و دیگر امورِ دین سے غافل ہو بیٹھیں کہ دشمن غالب ہو کر طرح طرح کے ظلم توڑیں۔

ابو ہریرہ ﷜ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَنِ اتَّخَذَ كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ صَيْدٍ أَوْ زَرْعٍ، انْتَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطٌ»③

یعنی جو شخص مویشی یا شکار یا کھیتی کے کتے کے سوا اور کوئی کتا پالے تو اس کی نیکیوں کے ثواب میں سے ہر روز ایک ایک قیراط گھٹتا رہے گا۔

اس حدیث سے کاشتکاری کا شرعاً جائز اور درست ہونا ثابت ہوا، یہاں تک کہ اس کی حراست کے لیے کتا پالنا بھی جائز ہوا۔

## محنت مزدوری جو اللہ کی مرضی کی بجا آوری کے لیے ہو عبادت ہے:

اسی طرح نوکری چاکری اور محنت مزدوری جو شرعاً جائز و درست ہے اور بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی کی جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہے اور جو شرعاً ناجائز و نادرست ہے یا بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں نہ لائی جائے، بلکہ کسی اور نیت سے عمل میں لائی جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور گناہ اور معصیت میں داخل ہے۔ جب حضرت موسیٰ ﵇ بخوفِ گرفتاری اور قتل کے مصر سے بھاگ کر مدین پہنچے تو وہاں آٹھ یا دس برس تک

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥٣)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٩٦)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٧٥) نیز دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٩٧)

(حضرت شعیب علیہ السلام یا کسی اور) ایک بزرگ کی نوکری کر لی، جس کا قصہ اللہ تعالیٰ نے سورہ قصص میں مفصل بیان فرمایا ہے۔ اس کے اخیر کی دو آیتیں یہ ہیں:

﴿ قَالَ اِنِّیْۤ اُرِیْدُ اَنْ اُنْكِحَكَ اِحْدَى ابْنَتَیَّ هٰتَیْنِ عَلٰۤى اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ فَاِنْ اَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَ مَاۤ اُرِیْدُ اَنْ اَشُقَّ عَلَیْكَ سَتَجِدُنِیْۤ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ ۝ قَالَ ذٰلِكَ بَیْنِیْ وَ بَیْنَكَ اَیَّمَا الْاَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَیَّ وَ اللّٰهُ عَلٰى مَا نَقُوْلُ وَكِیْلٌ﴾ [القصص: ۲۷۔ ۲۸]

یعنی اس بزرگ نے (موسیٰ سے) کہا: میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دونوں بیٹیوں میں سے ایک کو تجھ سے اس شرط پر بیاہ دوں کہ تو آٹھ برس تک میری نوکری کرے۔ پھر اگر دس برس پورے کر دے تو یہ تیرا احسان ہے اور میں تجھ پر سختی ڈالنا نہیں چاہتا۔ مجھ کو تو ان شاء اللہ بھلے آدمیوں میں سے پائے گا۔ موسیٰ نے کہا (مجھے منظور ہے) یہی میرے اور تیرے درمیان قرار ہے، ان دو مدتوں میں سے جو مدت میں پوری کر دوں تو مجھ پر کچھ زیادتی نہ ہو اور جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں، اللہ اس کا گواہ ہے۔

## مزدور کو مزدوری نہ دینا اللہ کی عداوت مول لینا ہے:

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطی بِيْ ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهٗ، وَرَجُلٌ اِسْتَأْجَرَ أَجِیْرًا فَاسْتَوْفی مِنْهُ، وَلَمْ یُعْطِهٖ أَجْرَهٗ»①

یعنی تین شخص ہیں، جن کا میں قیامت کے دن فریق ہوں گا، ایک وہ شخص جس نے مجھے درمیان دے کر کسی سے کوئی قول و قرار کیا، پھر اس قول و قرار کو توڑ دیا۔ دوسرا وہ شخص جس نے کسی آزاد کو بیچ کر اس کا دام کھایا۔ تیسرا وہ شخص جس نے کسی مزدور سے مزدوری کرائی اور اس سے پورا کام لے کر اس کی مزدوری نہیں دی۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أَعْطُوا الْأَجِیْرَ أَجْرَهٗ قَبْلَ أَنْ یَّجِفَّ عِرْقُهٗ»② (ابن ماجه)

یعنی مزدور کو اس کی مزدوری دے دو، اس سے پہلے کہ اس کا پسینہ خشک ہو۔

مقدام بن معد یکرب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (۲۱۱۴)

② سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۲۴۴۳)

«مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْراً مِنْ أَنْ يَّأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهٖ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ دَاوٗدَ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهٖ»①

یعنی کبھی کسی نے کوئی کھانا اس سے بہتر نہیں کھایا کہ اپنی دستکاری سے کھائے اور بے شک اللہ کے نبی داود علیہ السلام اپنی دستکاری سے کھایا کرتے تھے۔

## دست کاری معیوب نہیں:

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کون سی کمائی زیادہ پاکیزہ ہے؟ فرمایا:

«عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهٖ، وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُوْرٍ»② (أحمد)

یعنی دستکاری اور ہر ایک بیع جو شرعاً مقبول (صحیح) ہو۔

## شراب کی وجہ سے لعنت:

انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِي الْخَمْرِ عَشَرَةً: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُوْلَةَ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَآكِلَ ثَمَنِهَا، وَالْمُشْتَرِي لَهَا، وَالْمُشْتَرَاةَ لَهٗ»③

(الترمذي و ابن ماجه)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے شراب کے بارے میں دس شخصوں پر لعنت فرمائی: ① شراب کے بنانے والے کو ② شراب کے بنوانے والے کو ③ شراب کے پینے والے کو ④ شراب کے لادنے والے کو ⑤ اس شخص کو جس کے پاس شراب لاد کر پہنچائی جائے ⑥ شراب کے پلانے والے کو ⑦ شراب کے بیچنے والے کو ⑧ شراب کے دام کھانے والے کو ⑨ شراب کے خریدنے والے کو ⑩ اس شخص کو جس کے لیے شراب خریدی جائے۔

## صحابہ رضی اللہ عنہم میں دست کاری کا رواج تھا:

سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت ایک حاشیہ دار چادر ہدیہ لے کر رسول کریم ﷺ کی خدمت مبارک میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ میں نے یہ چادر خاص حضور ہی کو پہنانے کے لیے

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٦٦)

② مسند أحمد (٤/ ١٤١)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٧٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٩٥) سنن ابن ماجه، رقم (٣٣٨١)

اپنے ہاتھ سے بُنی ہے۔

"فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ ﷺ"① یعنی پس نبی اللہ ﷺ نے اس کو قبول فرمایا۔

نیز سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک انصاری عورت کو کہلا بھیجا:

«مُرِي غُلَامَكِ النَّجَّارَ، يَعْمَلُ لِي أَعْوَاداً، أَجْلِسُ عَلَيْهِنَّ إِذَا كَلَّمْتُ النَّاسَ»②

یعنی اپنے غلام کو، جو بڑھئی ہے، حکم دے دے کہ میرے لیے کچھ لکڑیاں (منبر) بنا دے، جس پر میں لوگوں کو وعظ سنانے کے وقت بیٹھ جایا کروں۔

پس اس عورت نے اپنے غلام مذکور کو حکم دے دیا کہ منبر تیار کر [لائے] چنانچہ وہ تیار کر لایا، تب اس عورت نے اس کو رسول اللہ ﷺ کے پاس بھیج دیا۔

"فَأَمَرَ بِهَا فَوُضِعَتْ فَجَلَسَ عَلَيْهَا"

یعنی پس آپ نے اس کو (مسجد میں) رکھوا دیا، پھر اس پر آپ بیٹھے۔

ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک انصاری مرد نے اپنے غلام سے، جو قصائی تھا، کہا: تو اتنا کھانا تیار کر دے جو پانچ آدمیوں کو کافی ہو، اس لیے کہ میں نبیِ کریم ﷺ سمیت پانچ آدمیوں کی دعوت کرنا چاہتا ہوں۔ پھر اس نے پانچوں آدمیوں کی دعوت کی۔③

## حقوق العباد ادا کرنا بھی عبادتِ الٰہی میں داخل ہے:

اسی طرح شادی بیاہ اور بی بی بچوں کی خبر گیری جو شرعاً جائز اور درست ہے اور بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں لائی جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہے اور جو شرعاً ناجائز اور نا درست ہے یا جو بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں نہ لائی جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور معصیت اور گناہ میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]

یعنی پس عورتوں میں سے جو تم کو خوش لگیں، ان سے نکاح کرو۔

نیز فرماتا ہے:

﴿وَ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]

یعنی جن عورتوں سے تمھارے باپ، دادا، نانا نے نکاح کیا ہو، ان سے تم نکاح نہ کرو۔

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٨٩)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٧٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٤٤)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٧٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٣٦)

اور فرماتا ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ وَ عَمّٰتُكُمْ وَ خٰلٰتُكُمْ وَ بَنٰتُ الْاَخِ وَ بَنٰتُ الْاُخْتِ [إلیٰ] وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ﴾
[النساء: ٢٣۔ ٢٤]

یعنی حرام کی گئیں تم پر تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں اور تمھاری بہنیں اور تمھاری پھوپھیاں اور تمھاری خالائیں اور تمھاری بھتیجیاں اور تمھاری بھانجیاں (وغیرہ)... اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمھارے لیے حلال کی گئیں کہ تم ان کو اپنے مالوں کے ذریعے سے حاصل کرو، پاک دامن ہو کر نہ زنا کرنے والے ہو کر۔

اور فرماتا ہے:

﴿وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ [إلیٰ] وَ لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا﴾
[البقرة: ٢٢١]

یعنی مسلمانو! تم خود بھی مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، جب تک کہ وہ ایمان نہ لائیں... اور مسلمان عورتوں کا بھی نکاح مشرک مردوں سے نہ کر دو، جب تک کہ وہ ایمان نہ لائیں۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ! مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ»①

یعنی اے نوجوانوں کے گروہ! جو کوئی تم میں سے اسبابِ نکاح کی طاقت رکھتا ہو، وہ نکاح کر لے، اس لیے کہ نکاح نظر کو خوب نیچی کرتا اور شرمگاہ کو خوب محفوظ رکھتا ہے اور جو کوئی اسبابِ نکاح کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کو لازم ہے کہ روزے رکھے، اس لیے کہ روزہ رکھنا اس کے لیے خصی کرنا ہے۔

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«رَدَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُوْنٍ التَّبَتُّلَ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لَاخْتَصَيْنَا»②

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ پر ترکِ نکاح کی بابت انکار فرمایا اور اگر آپ ان کو ترکِ نکاح کی اجازت دے دیتے تو ضرور ہم لوگ خصی ہو گئے ہوتے۔

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٧٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٠٠)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٠٢)

## بیویوں کے حقوق:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَ عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [النساء: ١٩] یعنی عورتوں سے اچھی طرح گزران کرو۔

نیز فرماتا ہے:

﴿وَ اٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا﴾ [النساء: ٤]

یعنی عورتوں کو ان کے مہر خوشی سے دے دو۔ پس اگر وہ اپنی خوشی سے اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تو اس کو رچتا پچتا کھاؤ۔

معاویہ قشیری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ (ﷺ)! ہم لوگوں میں بی بی کا حق خاوند پر کیا ہے؟ فرمایا:

«أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ، وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحْ، وَلَا تَهْجُرْ إِلَّا فِيْ الْبَيْتِ» ① (أحمد و أبو داود و ابن ماجه)

یعنی جب تو کھائے تو اس کو بھی کھلائے اور جب پہنے تو اس کو بھی پہنائے اور اس کے منہ پر نہ مارے نہ اس کو برا کرے نہ اس سے جدا رہے، مگر اسی گھر میں۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«اِسْتَوْصُوْا بِالنِّسَآءِ خَيْراً» ②

یعنی عورتوں کے ساتھ بھلائی کرنے کی جو میں تم کو وصیت کرتا ہوں، تم میری اس وصیت کو قبول کرتے جاؤ۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«كَفٰى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُّضَيِّعَ مَنْ يَّقُوْتُ» ③

یعنی آدمی کو گناہ گار ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ (اہل و عیال وغیرہ) جن کا قوت (خوراک وغیرہ) اس پر واجب ہے، ان کو ضائع کر دے، یعنی ان کا قوت ان کو نہ دے۔

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٤٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٥٠) مسند أحمد (٤/ ٤٤٧)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨٩٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٦٨)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٩٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٩٢)

## اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنے میں ثواب ملتا ہے:

ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلٰى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهِيَ لَهُ صَدَقَةٌ»①

یعنی جب آدمی اپنے گھر والوں پر بہ نیتِ تعمیل حکمِ الٰہی خرچ کرے تو یہ اس کے لیے صدقہ ہے۔

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللّٰهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتّٰى مَا تَجْعَلَ فِي فَمِ امْرَأَتِكَ»②

یعنی جو کچھ تو خرچ کرے اور اس سے تیری نیت اللہ تعالیٰ کی خوشنودی ہو تو تجھ کو اس کا اجر ملے گا، یہاں تک کہ اس کا بھی جو تو اپنی بی بی کے منہ میں ڈالے، یعنی اس کو کھلائے۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«فِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ، وَيَكُوْنُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ، أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذٰلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ»③

یعنی تم میں سے جو نکاح کر کے جماع کرتا ہے، اس میں بھی اس کو ثواب ملتا ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ہم میں سے جب کوئی اپنی خواہش پوری کرتا ہے تو اس میں بھی اس کو ثواب ملتا ہے؟ فرمایا: کیوں نہیں۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اگر وہ حرام میں اس کو بے جا استعمال کرتا تو ضرور اس پر بارِ گناہ ہوتا ہے؟ ایسا ہی جب اس نے اس کو حلال میں استعمال کیا تو اس کو ثواب ملے گا۔

## بہ نیت بجا آوری احکامِ الٰہی کھانا پینا بھی عبادت ہے:

اسی طرح کھانا، پینا، سونا جو شرعاً جائز اور درست ہے اور بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں لایا جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں داخل ہے اور جو شرعاً ناجائز اور نادرست ہے یا بہ نیت بجا آوری مرضی الٰہی عمل میں نہ لایا جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے خارج اور گناہ میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا وَ لَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ﴾ [الأعراف: ۳۱]

---

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۰۳۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۰۲)

② صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۲۶۸)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۰۶)

یعنی کھاؤ اور پیو اور حد سے نہ بڑھو۔ بے شک اللہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

یعنی حلال کی حد کے اندر ہی اندر رہو اور اس حد سے قدم باہر نہ نکالو کہ حرام کی حد میں جا پڑو۔ یعنی ناجائز مال یا چیزیں، جیسے مردار، بہتا خون، سور کا گوشت، وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر یا جو غیر اللہ کی تعظیم پر ذبح کیا گیا ہو اور شراب وغیرہ بلا عذر و اضطرار نہ کھاؤ نہ پیو۔

## حرام اشیا کا بیان:

اسی طرح ایسی چیزیں جو اگرچہ اصل میں جائز ہیں، مگر ناجائز وجہ سے حاصل کی گئی ہیں، جیسے وہ چیزیں جو چوری یا غصب یا ڈاکا زنی، یا زنا یا جوا یا رشوت یا ربا یا جھوٹے دعوے یا جھوٹی گواہی یا جھوٹی قسم یا غلط فتوے یا بے سروپا وعظ گوئی یا نامشروع تعلیم و تلقین وغیرہ، ان کو نہ کھاؤ نہ پیو۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَ مَاۤ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرۃ: ۱۷۳]

یعنی اللہ نے تم پر یہی مردار اور (بہتا) خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر یا غیر اللہ کی تعظیم پر ذبح کیا گیا ہو، حرام کیا ہے۔ پھر جو کوئی مضطر ہو، درآنحالیکہ باغی اور عادی نہ ہو تو اس پر (ان چیزوں کے بقدر ضرورت کھا لینے میں) کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور فرماتا ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾ [المائدۃ: ۹۰]

”مسلمانو! شراب اور جوا اور تھان [درگاہ] اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں، پس ان سے بچے رہو، تاکہ کامیاب ہو۔“

اور فرماتا ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ۲۹]

یعنی مسلمانو! تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کے مال ناجائز وجہ سے نہ کھایا کرو۔

کئی عالم ناجائز مال کھاتے ہیں۔ نیز فرماتا ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْاَحْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ لَيَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ يَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ [التوبۃ: ۳٤]

یعنی مسلمانو! بے شک بہتیرے علما اور درویش لوگوں کے مال ناجائز وجہ سے کھاتے اور اللہ کی راہ سے روکتے ہیں۔

## زانیہ کی آمدنی حرام ہے:

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ»① یعنی زانیہ کی خرچی خبیث ہے۔

## رشوت لینا دینا لعنت کا کام ہے:

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

«لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ»② (أحمد و ابن ماجه والترمذي)

یعنی لعنت فرمائی رسول اللہ ﷺ نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے کو۔

اس حدیث کو احمد اور بیہقی نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کیا ہے۔ بیہقی کی روایت میں اتنا اور بھی ہے:

«وَالرَّائِشُ يَعْنِي الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا»③

یعنی اس شخص کو بھی لعنت فرمائی جو رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے کے درمیان واسطہ ہو۔

## غلط مقدمہ بازی کے ذریعے مال حاصل کرنا جہنم لینا ہے:

بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَّكُوْنَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهٖ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهٗ عَلٰى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهٗ شَيْئاً مِّنْ حَقِّ أَخِيْهِ فَلَا يَأْخُذَنَّهٗ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ»④

یعنی میں ایک آدمی ہوں اور تم لوگ آپس میں جھگڑتے اور میرے پاس اس کا فیصلہ کرانے کو لاتے ہو اور ہوسکتا ہے کہ ایک فریق تم میں اپنی دلیل کے بیان کرنے میں دوسرے سے بہتر ہو اور میں جیسا اس سے سنوں اس کے موافق اس کے حق میں فیصلہ کر دوں تو میں فیصلے میں جس شخص کو اس کے بھائی کے

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٦٨)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٨٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٣٦) مسند أحمد (٢/ ١٦٤)

③ مسند أحمد (٥/ ٢٧٩) اس کی سند میں ”لیث بن ابی سلیم“ ضعیف اور ”ابو الخطاب“ مجہول ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (١٢٣٥)

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٦٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٣)

حق میں سے دلوا دوں تو وہ اس کو ہرگز نہ لے، اس لیے کہ میں اس کو بس جہنم کی آگ کا ٹکڑا دلواتا ہوں۔

ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنِ ادَّعٰی مَا لَیْسَ لَهُ فَلَیْسَ مِنَّا، وَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»①

یعنی جو شخص کسی ایسی چیز کا دعویٰ کرے، جو اس کی نہیں ہے تو وہ ہم میں سے نہیں ہے اور وہ اپنا ٹھکانا دوزخ کی آگ سے [بنائے]۔

ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ بِیَمِیْنِهٖ فَقَدْ أَوْجَبَ اللّٰهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ»②

یعنی جو شخص کسی مسلمان آدمی کا حق اپنی جھوٹی قسم کے ذریعے سے لے لے تو بے شک اللہ نے اس کے لیے جہنم کی آگ واجب کر دی ہے اور جنت کو اس پر حرام کر دیا ہے۔

## نیند اللہ کی نعمت ہے:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾ [النبأ: ١٠] یعنی ہم نے نیند کو آرام کا ذریعہ بنایا۔

اور فرماتا ہے:

﴿وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الَّیْلَ لِبَاسًا وَّالنَّوْمَ سُبَاتًا﴾ [الفرقان: ٤٧]

”اور وہی ذات پاک ہی ہے، جس نے تمھارے لیے رات کو پردہ پوش اور نیند کو آرام کا ذریعہ بنایا۔“

بی بی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ، وَهُوَ یُصَلِّيْ فَلْیَرْقُدْ حَتّٰی یَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلّٰی، وَهُوَ نَاعِسٌ، لَا یَدْرِيْ لَعَلَّهٗ یَسْتَغْفِرُ فَیَسُبَّ نَفْسَهٗ»③

یعنی جب تم میں سے کوئی شخص اونگھے جس حالت میں کہ وہ نماز پڑھ رہا ہو تو سو رہے، یہاں تک کہ نیند اس سے جاتی رہے، اس لیے کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو اور وہ اونگھ رہا ہو تو وہ نہیں جانتا شاید (غلبۂ نیند سے بے خبری میں) دعائے مغفرت کے بدلے بد دعا کرنے لگے۔

بی بی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے:

---

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦١)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٣٧)

③ صحیح البخاري، رقم الحدیث (٢٠٩) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٧٨٦)

«كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَنَامُ أَوَّلَهُ، وَ يَقُوْمُ آخِرَهُ فَيُصَلِّي، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلٰى فِرَاشِهِ» ①

یعنی نبی کریم ﷺ اول شب میں سو رہتے اور آخر شب میں اُٹھ کر تہجد پڑھتے، پھر اپنے بچھونے پر آ جاتے۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مجھ سے فرمایا:

«صُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ» ②

یعنی تو روزہ بھی رکھ اور افطار بھی کر اور تہجد بھی پڑھ اور سو بھی رہ۔

ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَ الْعِشَاءِ» ③

”رسول اللہ ﷺ مکروہ رکھتے تھے سونے کو قبل عشا کے۔

## اسلامی قوانین کے تابع رہنا مقصدِ زندگی ہے:

واضح رہے کہ مذکورہ بالا بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم لوگوں کو کسی وقت بھی اس سے چارہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بندے بنے رہیں، یعنی ہمیشہ اور ہر وقت اسی کے تابع فرمان رہا کریں اور اسی کی مرضی کے موافق اپنے سارے کام کیا کریں، خواہ وہ کام از قبیل عقائد ہوں یا از قبیل اخلاق و اعمال اور اگر کسی وقت شامتِ نفس اور اغوائے شیطان سے اس فرض کو ادا کرنے میں ہم سے قصور اور سستی واقع ہو جایا کرے تو ایسی حالت میں جو ہم پر ایک دوسرا فرض ہے، اس کو ادا کرنے میں لگ جائیں اور وہ یہ کہ جناب باری عز اسمہ میں اپنے اس قصور اور سستی سے توبہ اور استغفار کریں۔ تاکہ اس دوسرے فرض کو ادا کرنے کے ذریعے سے اس گندگی سے جو پہلے فرض کے ترک سے ہم کو لاحق ہوگئی تھی، پھر پاک اور صاف ہو جائیں اور ہمیشہ اسی طریقے پر مرتے دم تک قائم رہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ﴾ [الحجر: ٩٩]

یعنی اور اپنے رب کا بندہ بنا رہ، یہاں تک کہ تجھ کو موت آ جائے۔

اور فرماتا ہے:

﴿ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]

یعنی اور ہرگز نہ مرنا، مگر فرمانبردار ہو کر۔

یہی طریقہ صراطِ مستقیم ہے اور یہی ملتِ ابراہیمی ہے، جس کی اتباع کا سب کو حکم دیا گیا ہے، اس کی

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٣٩)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٥٩)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٤٧)

وصیت حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو اور حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو کی تھی۔

## دینِ اسلام ہی اللہ کو پسند ہے:

یہی دینِ اسلام ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے سب کے لیے پسند کیا ہے اور اس کے سوا اور کوئی دین پسندیدہ اور مقبول نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَ مَنْ يَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهٖمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنٰهُ فِي الدُّنْيَا وَ اِنَّهٗ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِيْنَ۝ اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسْلِمْ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۝ وَ وَصّٰى بِهَاۤ اِبْرٰهٖمُ بَنِيْهِ وَ يَعْقُوْبُ يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾

[البقرۃ: ۱۳۰۔ ۱۳۲]

یعنی اور ابراہیم کی ملت سے اس احمق کے سوا اور کون منحرف ہو سکتا ہے جو اپنے آپ کو بھی نہیں جانتا۔ بے شک ہم نے ابراہیم کو ضرور برگزیدہ کیا دنیا میں اور بے شک وہ آخرت میں ضرور صالحین کی جماعت میں سے ہے۔ جب ابراہیم سے اس کے رب نے فرمایا: تو فرمانبردار ہو جا، ابراہیم نے کہا: میں رب العالمین کا فرمانبردار ہو گیا اور اسی ملت کی ابراہیم نے اپنے بیٹوں کو اور یعقوب نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی (یوں کہا) بیٹو! بے شک اللہ نے تمھارے لیے اس دین کو پسند کیا، پس ہرگز نہ مرنا مگر فرمانبردار ہو کر۔

اور فرماتا ہے:

﴿ثُمَّ اَوْحَيْنَاۤ اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [النحل: ۱۲۳]

یعنی پھر ہم نے تجھ کو حکم دیا کہ ابراہیم کی ملت کا پیرو ہو جا، جو ایک اکیلے اللہ کی طرف کا ہو رہا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔

اور فرمایا:

﴿قُلْ اِنَّنِيْ هَدٰىنِيْ رَبِّيْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ دِيْنًا قِيَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [الأنعام: ۱۶۱]

یعنی (اے رسول!) کہہ دو! مجھ کو میرے رب نے صراطِ مستقیم (ایک سیدھے راستے) کی طرف ہدایت کر دی ہے، یعنی ایک مضبوط دین کہ وہ ابراہیم کی ملت ہے، جو ایک اکیلے اللہ کی طرف ہو رہا تھا اور وہ مشرکوں کی جماعت میں سے نہ تھا۔

اور فرماتا ہے:

﴿ فَاتَّبِعُوْا مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [آل عمران: ۹۵]

یعنی پس سب لوگ ابراہیم کی ملت کے پیرو ہو جاؤ اور وہ مشرکوں کی جماعت میں سے نہ تھا۔

اور فرماتا ہے:

﴿اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ۱۹]

یعنی بیشک دین جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہے، وہ اسلام ہی ہے۔

نیز فرماتا ہے:

﴿وَ مَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا﴾ [آل عمران: ۸۵]

یعنی اور جو شخص اسلام کے سوا کوئی اور دین کا طلبگار ہوگا تو وہ دین اس سے ہرگز قبول نہ ہوگا۔

نیز فرماتا ہے:

﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا﴾ [المائدۃ: ۳]

یعنی آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا اور اپنا انعام تم پر پورا کر دیا اور اسلام کو تمھارے لیے دین پسند کیا۔

## توحید کا سمجھنا رسالت کے بغیر ناممکن ہے:

واضح رہے کہ یہاں تک تو کلمہ توحید یعنی "لا إلٰہ إلا اللّٰہُ" کا بیان تھا۔ اب یہاں پر اس بات کا بھی جان لینا [ضروری] بلکہ بہت [ضروری] ہے کہ وصفِ توحید کا حصول کسی شخص میں بدون وساطتِ رسول کے ناممکن ہے، اس لیے کہ توحید، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، اسی کا نام ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو مستحقِ عبادت اور لائقِ عبادت جانیں اور مانیں اور اسی کی عبادت کریں، یعنی اسی کی مرضی کے موافق اپنے سارے کام کریں اور یہ ایک نہایت ہی بدیہی بات ہے کہ جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کیا ہے، تب تک اس کی مرضی کے موافق کام کرنا کیوں کر ممکن ہے۔

پس ثابت ہوا کہ وصفِ توحید کسی شخص میں حاصل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ وہ یہ جان نہ لے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کیا ہے اور یہ بہت صاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اس کے حکم اور قانون ہی سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے سوا اور کوئی صورت اس کی نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم اور قانون معلوم نہ ہو جائے، تب تک اس کی مرضی معلوم نہیں ہو سکتی۔

## اللہ کے قوانین اپنی عقل سے معلوم نہیں ہو سکتے:

اب یہ دیکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور قانون کیوں کر معلوم ہو سکتا ہے؟ یہ امر تو سب پر ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور قانون معلوم کرنے کا یہ طریقہ تو ہے نہیں کہ اللہ تعالیٰ بلا واسطہ کسی کے اپنا حکم اور قانون بذاتِ خود

سب لوگوں کو بتا دیا کرے اور نہ یہ طریقہ ہے کہ ہر ایک شخص بطور خود اپنے اپنے غور وفکر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اور قانون معلوم کر لیا کرے، کیونکہ:

﴿وَ عَسٰۤی اَنۡ تَکۡرَهُوۡا شَیۡـًٔا وَّ هُوَ خَیۡرٌ لَّکُمۡ ۚ وَ عَسٰۤی اَنۡ تُحِبُّوۡا شَیۡـًٔا وَّ هُوَ شَرٌّ لَّکُمۡ ؕ وَ اللّٰهُ یَعۡلَمُ وَ اَنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ﴾ [البقرۃ: ۲۱۶]

یعنی ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز کو ناپسند کرو، حالانکہ وہ تمھارے حق میں اچھی ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز کو پسند کرو، حالانکہ وہ تمھارے حق میں بری ہو اور (اس سے اچھی بری کو) اللہ ہی جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

## اللہ کے قوانین کا علم اس کے رسول ﷺ کی وساطت ہی سے ہوتا ہے:

بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور قانون کے معلوم ہونے کا ایک تیسرا ہی طریقہ ہے، جو ہمیشہ سے چلا آیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی خاص بندے کو، جو اس کے علم میں اس کا اہل ہوتا ہے، چن لیتا ہے۔ پھر اس کے پاس اپنا حکم اور قانون بھیج دیتا ہے اور اس کو حکم دیتا ہے کہ میرا یہ حکم اور قانون میرے بندوں کے پاس پہنچا دو۔ پھر چونکہ وہ خاص بندہ از بس راست باز اور دیانت دار ہوتا ہے، لہٰذا وہ اس حکم کی پورے طور سے تعمیل کرتا ہے۔ یعنی اس حکم اور قانون کو بلاکم وکاست اللہ تعالیٰ کے بندوں تک پہنچا دیتا ہے۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے خاص بندے کو رسول اللہ، یعنی اللہ تعالیٰ کا پیغمبر (اللہ تعالیٰ کے حکموں اور قانونوں کو اللہ تعالیٰ کے بندوں تک پہنچا دینے والا) کہتے ہیں اور جب ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور قانون ہم لوگوں کو بلا وساطتِ رسول کے معلوم نہیں ہو سکتا تو ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی بھی ہم لوگوں کو بدونِ وساطتِ رسول کے معلوم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اس کے حکم اور قانون ہی سے معلوم ہو سکتی ہے اور جب ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہم لوگوں کو بدونِ وساطتِ رسول کے معلوم نہیں ہو سکتی تو ثابت ہوا کہ وصفِ توحید بھی ہم لوگوں میں بدونِ وساطتِ رسول کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ سے رسالت کا طریقہ جاری رکھا۔ چنانچہ فرماتا ہے:

﴿وَ لَقَدۡ بَعَثۡنَا فِیۡ کُلِّ اُمَّۃٍ رَّسُوۡلًا اَنِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ وَ اجۡتَنِبُوا الطَّاغُوۡتَ﴾ [النحل: ۳۶]

یعنی بلاشبہہ ہم نے کسی نہ کسی رسول کو ہر ایک امت میں بدیں مضمون ضرور بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور غیر اللہ کی عبادت سے پرہیز کرو۔

## اللہ کے رسولوں علیہم السلام میں آپ ﷺ کا مقام عظیم:

واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو رسول بھیجے تو ان میں درجے بھی رکھے۔ یعنی کسی کو کسی سے افضل بنایا اور کسی کو سب سے افضل بنایا۔ چنانچہ سب سے آخر میں اس امتِ مرحومہ خیر الامم کی ہدایت کے لیے سب رسولوں سے اعلیٰ و افضل و اشرف و اکمل حضرت خاتم النبیین، امام المرسلین، شفیع المذنبین، رحمۃ للعالمین، رسول رب العالمین، حضرت احمد مجتبیٰ، محمد مصطفیٰ ـصلی اللہ علیہ وآلہ وأصحابه وأزواجه وذرياته وسلم تسليماً كثيراً۔ کو بھیجا اور اس وقت سے لے کر تا قیامِ قیامت تمام لوگوں پر آپ ہی کی اتباع و پیروی فرض فرما دی، چنانچہ فرمایا:

﴿وَ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ۝ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۘ مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٢۔ ٢٥٣]

یعنی اس میں کچھ شک نہیں کہ تم ضرور رسولوں میں سے ہو۔ اور یہ جو رسول لوگ ہیں، ہم نے ان میں سے کسی کو کسی سے افضل بنایا اور ان میں سے کسی سے اللہ ہم کلام ہوا اور ان میں سے بعض کو بہت درجوں میں بلند کیا (اس میں کنایہ ہے ہمارے حضرت محمد ﷺ سے)۔

## رسول اللہ ﷺ تمام مخلوق سے افضل ہیں:

عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا:

«إِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمْ، ثُمَّ جَعَلَهُمْ فِرْقَتَيْنِ فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمْ فِرْقَةً، ثُمَّ جَعَلَهُمْ قَبَائِلَ فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمْ قَبِيلَةً، ثُمَّ جَعَلَهُمْ بُيُوتًا فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمْ بَيْتاً، فَأَنَا خَيْرُهُمْ نَفْسًا وَخَيْرُهُمْ بَيْتًا»①

یعنی بیشک اللہ نے خلقت پیدا کی، پس مجھ کو بہترین خلقت میں کیا۔ پھر بہترین خلقت کو دو فرقے کیے، پس مجھ کو بہترین فرقہ میں کیا۔ پھر بہترین فرقہ کو قبیلہ قبیلہ کیا، پس مجھ کو بہترین قبیلہ میں کیا۔ پھر بہترین قبیلہ کو گھرانا گھرانا کیا، پس مجھ کو بہترین گھرانے میں کیا، پس میں بہترین خلقت ہوں ذات میں اور بہترین خلقت ہوں گھرانے میں (ترمذی)۔

### سید اولادِ آدم علیہ السلام:

ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٦٠٨)

«وَأَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ، وَبِيَدِي لِوَاءُ الْحَمْدِ وَلَا فَخْرَ، وَمَا مِنْ نَبِيٍّ يَوْمَئِذٍ آدَمَ فَمَنْ دُوْنَهُ إِلَّا تَحْتَ لِوَائِي» ①

یعنی میں تمام بنی آدم کا سردار ہوں قیامت کے دن اور کوئی یہ فخر سے نہیں کہتا اور میرے ہی ہاتھ میں حمد کا جھنڈا ہوگا اور یہ کوئی فخر سے نہیں کہتا اور نہیں کوئی نبی قیامت کے دن کیا آدم اور کیا ان کے سوا مگر میرے جھنڈے کے تلے ہوں گے (ترمذی)۔

## سب سے پہلے آپ ﷺ کی سفارش قبول ہوگی:

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَّ أَوَّلُ مُشَفَّعٍ» ②

یعنی میں شفاعت کرنے والوں میں اول ہوں اور جن کی شفاعت قبول کی جائے گی، ان میں بھی اول ہوں۔

## آپ ﷺ سب کی طرف رسول ہیں:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ قُلْ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨]

یعنی (اے رسول) کہہ دو: اے لوگو! بے شک میں تم سب کی طرف اللہ کا بھیجا ہوا ہوں۔

## بشیر و نذیر ﷺ:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَا ﴾ [الفرقان: ١]

یعنی بڑی برکت والا ہے وہ جس نے اپنے بندے (حضرت محمد ﷺ) پر فرقان اتارا، اس لیے کہ وہ سارے جہاں کے لوگوں کو (اللہ کے عذاب سے) ڈرانے والا ہے۔

اور فرماتا ہے:

﴿ وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا ﴾ [السبا: ٢٨]

یعنی ہم نے تم کو نہیں بھیجا مگر تمام دنیا کے لوگوں کو (اللہ کے انعام کی) خوش خبری سنانے والا اور (اللہ کے عذاب سے) ڈرا دینے والا۔

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٦١٥)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢٧٨)

## خاتم النبیین ﷺ:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]

یعنی محمد (ﷺ) تم میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، لیکن اللہ کے پیغمبر اور خاتم النبیین ہیں۔

جب یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ساری دنیا کے لوگوں کی طرف بھیجا اور آپ ﷺ کو خاتم النبیین کیا اور اس وقت سے لے کر تا قیامِ قیامت سب لوگوں پر آپ ہی کی اتباع اور پیروی فرض فرما دی تو اب کوئی شخص موحد نہیں ہوسکتا، جب تک کہ آپ ﷺ ہی کا خالص متبع اور پیرو نہ ہو جائے، کیونکہ آپ کی اتباع اور پیروی کے تو یہی معنی ہیں کہ آپ نے جو کچھ اللہ تعالیٰ کا حکم اور قانون پہنچایا ہے، ان سب کو قبول کر لینا اور مان لینا اور اسی کے موافق اپنے سارے کام کرنا اور یہی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اور یہی تو اس کی توحید ہے۔

## آپ کی اتباع کے بغیر نجات ناممکن ہے:

پس ثابت ہوا کہ بدوں اتباع اور پیروی حضرت محمد ﷺ کے نہ کسی شخص کو توحید حاصل ہوسکتی ہے نہ کوئی شخص اللہ کا بندہ بن سکتا ہے، بلکہ ایسا شخص جو رسول اللہ ﷺ کا متبع او پیرو نہ ہو کافر، غیر اللہ کا بندہ یعنی مشرک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو آیاتِ ذیل میں صاف صاف فرما دیا اور اپنے بندے حضرت نبیِ کریم ﷺ کو ساری دنیا میں اس کی منادی کر دینے کا حکم دے دیا ہے اور آپ ﷺ نے تمام دنیا کو اللہ تعالیٰ کا یہ حکم سنا دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ يَغْفِرْلَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ﴾

[آل عمران: ٣١۔ ٣٢]

یعنی (اے رسول) کہہ دو! (یعنی اس بات کی منادی کر دو کہ اگر تم اللہ کو دوست رکھتے ہو تو میری اتباع اور پیروی کرو (اگر تم میری اتباع اور پیروی کرو گے تو) اللہ تم کو دوست رکھے گا اور تمھارے سارے گناہ بخش دے گا، کیونکہ اللہ (بندوں کے گناہوں کا) بڑا بخشنے والا ان پر بڑا رحم کرنے والا ہے۔ (اے رسول) کہہ دو! اللہ کی اور اللہ کے رسول کی اطاعت کرو، پس اگر وہ (اس سے) رو گردانی کریں تو اللہ کافروں کو دوست نہیں رکھتا۔

## ایمان کے لیے آپ کی محبت شرط ہے:

انس ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى أَكُوْنَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَّالِدِهٖ وَوَلَدِهٖ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ»①

یعنی تم میں سے کوئی مومن نہ ہوگا، جب تک میں اس کے باپ اور اس کی اولاد سے اور تمام جہان کے لوگوں سے زیادہ پیارا نہ ہو جاؤں۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى يَكُوْنَ هَوَاهُ تَبَعًا لِّمَا جِئْتُ بِهٖ»②

(شرح السنة، هذا حديث صحيح. الأربعين للنووي)

یعنی تم میں سے کوئی مومن نہ ہوگا، جب تک کہ اس کی خواہش اس چیز کی تابع نہ ہو جائے جو میں لایا ہوں (یعنی اللہ تعالیٰ کے احکام اور قانون)۔

جب ثابت ہوا کہ بدونِ اتباع اور پیروی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی شخص کو توحید حاصل نہیں ہو سکتی، تو ثابت ہوا کہ جس طرح لا الٰہ الا اللہ پر ایمان لائے بغیر کوئی شخص موحد نہیں ہو سکتا، اسی طرح محمد رسول اللہ پر بھی ایمان لائے بغیر کوئی شخص موحد نہیں ہو سکتا اور چونکہ موحد اور مومن اور مسلم تینوں بیک معنی ہیں، لہٰذا کوئی شخص بغیر ان دونوں باتوں (① لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ② مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ) پر ایمان لائے نہ موحد ہو سکتا ہے نہ مومن نہ مسلم۔ یہ تھا بیانِ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا۔

## کلمہ طیبہ کی گواہی دینے کا مقصد:

اب یہاں سے خوب واضح ہو گیا کہ "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ" کی گواہی دینے کا مطلب (جس سے غیر مسلم آدمی اسلام میں داخل ہو جاتا اور جس پر قائم اور ثابت رہنے سے آدمی اسلام میں داخل رہتا ہے) اس بات کا عہد کرنا ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ اللہ تعالیٰ کا حکم اور قانون پہنچایا ہے، ہم نے ان سب کو دل سے مانا اور قبول کیا اور ہم بس انھیں احکام اور قوانین کی اتباع اور پیروی کریں گے، ان کے سوا اور کسی حکم اور قانون کی پیروی نہ کریں گے۔ پس جب تک آدمی اس عہد پر قائم رہے گا، تب تک موحد اور مومن اور مسلم ہے اور جب اس عہد سے۔ عَيَاذًا بِاللّٰهِ۔ باہر ہو گیا تو نہ وہ موحد رہا نہ مومن نہ مسلم۔ اللہ تعالیٰ ہم سب لوگوں کو پورے طور پر اس عہد پر قائم رکھے اور اسی عہد پر دنیا سے اٹھائے۔ آمین ثم آمین۔

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ وَأَفْضَلِ رُسُلِهٖ مُحَمَّدٍ وَّآلِهٖ وَأَصْحَابِهٖ وَأَزْوَاجِهٖ وَذُرِّيَّاتِهٖ أَجْمَعِيْنَ، وَسَلَّمَ تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا كَثِيْرًا.

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٤)

② شرح السنة للبغوي (٩٨٨١)

﴿قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ ۚ﴾ [النمل: ٦٥]

# علمِ غیب کا فتویٰ

تالیف

## استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱/صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶/نومبر ۱۹۱۸ء)

دار أبي الطيب
للنشر والتوزيع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## سوالِ اول:

زید کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولِ مقبول ﷺ کو کل علمِ غیب دے دیا، یہاں تک کہ اگر چیونٹی کے پر کے ہزار ٹکڑے کریں اور دریا میں پھینک دیں، وہ بھی آپ جانتے ہیں اور جو کچھ ہم ارادہ کرتے ہیں، پوشیدہ طور پر وہ بھی آپ کو معلوم ہے۔ عمرو کہتا ہے کہ جس قدر بطورِ معجزہ کے (علمِ غیب) ملا ہے، اسی قدر ہے۔ کل اشیاء کا عالم الغیب ہونا خداے تعالیٰ کی صفت ہے۔

## سوالِ دوم:

جو صاحب خلافِ عقیدہ پر ہے اور بغیر توبہ کیے مر گیا تو شرع شریف اس پر اسلام کا حکم کرے گی یا کفر کا؟

## سوالِ اول کا جواب:

زید کا یہ قول کہ "اللہ تعالیٰ نے رسولِ مقبول ﷺ کو کل علمِ غیب دے دیا، یہاں تک کہ اگر چیونٹی کے پَر کے ہزار ٹکڑے کریں اور دریا میں پھینک دیں، وہ بھی آپ جانتے ہیں اور جو کچھ ہم ارادہ کرتے ہیں، پوشیدہ طور پر وہ بھی آپ کو معلوم ہے۔" قطعاً باطل و غلط ہے، اور صریح اللہ تعالیٰ کی جو صفت ہے، اُس میں اللہ تعالیٰ کا شریک اور ساجھی نہیں ہے، وہ وحدہ لاشریک لہ ہے۔

ہم نے اس وقت تین باتیں کہیں ہیں:

اول: غیب کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

دوم: ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

سوم: اللہ تعالیٰ کی جو صفت ہے، اُس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی اور ساجھی نہیں ہے۔

اگر یہ تینوں باتیں جو ہم نے کہیں ہیں، قرآنِ مجید سے ثابت ہو جائیں تو اس سے قطعاً و یقیناً یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ غیب کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے۔ اسی طرح ہر چیز کا علم بھی خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے۔ یعنی ان دونوں صفتوں میں اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں ہے۔ یعنی غیب کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور کسی کو نہیں۔ اسی طرح ہر چیز کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور کسی کو نہیں اور اس بات کے ثابت ہو جانے سے یقیناً یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ آنحضرت ﷺ کو غیب کا علم نہیں۔ اسی طرح آپ کو ہر چیز کا علم نہیں اور اس بات کے ثابت ہو جانے سے یقیناً یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ اللہ تعالیٰ نے

آنحضرت ﷺ کو غیب کا علم نہیں دیا اور نہ آپ کو ہر چیز کا علم دیا اور اس بات کے ثابت ہو جانے سے یقیناً یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ زید کا قول مذکور قطعاً غلط اور صریح قرآنِ مجید کے خلاف ہے اور یہی بات ہم کو ثابت کرنا ہے۔ فأقول بحول اللہ وقوته.

## مذکورہ بالا تینوں امور کا قرآنِ مجید سے ثبوت

### پہلے امر کا ثبوت:

یعنی اس امر کا کہ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

① اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے کہ آپ ﷺ ساری دنیا میں اس بات کی منادی کر دیں:

﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾ [النمل: ٦٥]

یعنی جو لوگ کہ آسمانوں اور زمین میں ہیں، کسی کو بھی اللہ کے سوا غیب کا علم نہیں۔

اس لفظ ''اللہ کے سوا'' میں حضرت رسولِ مقبول ﷺ بھی بلاشبہ داخل ہیں، تو اس آیتِ کریمہ سے ثابت ہوا کہ جس طرح اور کسی کو اللہ کے سوا غیب کا علم نہیں، اُسی طرح آپ کو بھی غیب کا علم نہیں۔ اس آیتِ کریمہ سے زید کا یہ قول کہ ''اللہ تعالیٰ نے رسولِ مقبول ﷺ کو کل علمِ غیب دے دیا'' صاف باطل و غلط ثابت ہوتا ہے۔

② اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے کہ آپ اِس بات کی بھی ساری دنیا میں منادی کر دیں:

﴿وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]

یعنی اور اللہ ہی کے پاس غیب کے خزانے یا غیب کی کنجیاں ہیں، ان کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔

یہاں بھی اس لفظ ''اللہ کے سوا'' میں آنحضرت ﷺ یقیناً داخل ہیں، تو اس آیتِ کریمہ سے بھی ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ کے سوا اور کسی کے پاس غیب کے خزانے یا غیب کی کنجیاں نہیں، اُسی طرح آپ ﷺ کے پاس غیب کے خزانے یا غیب کی کنجیاں نہیں اور اس سے بھی زید کا قول مذکور صاف باطل و غلط ثابت ہوا۔

③ اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے کہ لوگوں سے آپ خود اپنا حال بیان فرما دیں:

﴿لَآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ [الأنعام: ٥٠]

یعنی نہ میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ یہ کہ مجھے غیب کا علم ہے۔

یہ آیت صاف و صریح ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خود اپنا یہ حال بحکم خداوندی بیان فرما دیا کہ مجھے غیب کا علم نہیں۔ اب اس بیان کے بعد کس بیان کی ضرورت باقی رہ گئی ہے؟ اس آیتِ کریمہ سے بھی صاف و صریح طور سے زید کا قولِ مذکور باطل و غلط اور خلاف قرآن مجید ثابت ہوا۔

۴ اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے کہ لوگوں سے آپ خود اپنا حال اس طرح سے بھی بیان فرما دیں:

﴿وَ لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ مَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]

یعنی اور اگر مجھے غیب کا علم ہوتا تو میں بہت ساری بھلائیاں جمع کر لیتا اور مجھ کو کسی طرح کی برائی نہ پہنچتی۔

یہ آیتِ کریمہ بھی صاف وصریح بتا رہی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خود اپنا یہ حال بحکمِ خداوندی بیان فرما دیا کہ مجھے غیب کا علم نہیں۔ اس آیت میں ایک اور بات بھی ہے، جو اوپر کی آیت میں نہیں ہے، وہ یہ کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اپنا یہ حال مع دلیل بیان کرنا ارشاد فرمایا۔ وہ دلیل یہ ہے کہ اگر مجھے غیب کا علم ہوتا تو میں بہت ساری بھلائیاں جمع کر لیتا اور مجھ کو کسی طرح کی برائی نہ پہنچتی۔

اس آیتِ کریمہ سے بھی زید کے قولِ مذکور کا بطلان اور خلاف قرآن مجید ہونا "کالشمس علیٰ رابعة النهار" ثابت ہوا۔

الحاصل پہلا امر کہ "غیب کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔" قرآن مجید سے بخوبی ثابت ہوگیا۔

واضح ہو کہ اس پہلے امر کے ثبوت کی آیتیں قرآن مجید میں بہت ہیں، لیکن اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی باتوں کے ماننے والوں کے لیے اس قدر بھی بہت ہے، اس وقت اسی قدر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

## دوسرے امر کا ثبوت:

یعنی اس امر کا کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

1 اللہ تعالیٰ سارے لوگوں کو ارشاد فرماتا ہے:

﴿وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]

یعنی اور اس بات کو جان رکھو کہ اللہ کو ہر چیز کا علم ہے۔

یہ آیت صاف بتا رہی ہے کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

2 اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْاَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَآءِ﴾ [آل عمران: ٥]

یعنی اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی چیز چھپی نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمان میں۔ یہ آیت بھی صاف بتا رہی ہے کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

3 اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَآءِ﴾ [يونس: ٦١]

یعنی تیرے پروردگار سے ایک ذرہ بھر بھی کچھ چھپا نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمان میں۔

یہ آیت بھی بآوازِ بلند پکار رہی ہے کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

4 اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے کہ آپ ﷺ ساری دنیا میں اس بات کی منادی کر دیں:

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِي الْاَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]

یعنی میرے پروردگار سے ایک ذرہ بھر بھی کچھ چھپا نہیں ہے، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔

یہ آیت بھی وہی بات بتا رہی ہے، جو مذکورہ بالا آیتوں نے بتائی ہے کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

5 اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرماتا ہے کہ لوگوں سے آپ پکار کر کہہ دیں:

﴿اِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ اَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ وَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ﴾ [آل عمران: ٢٩]

یعنی جو کچھ تمھارے دلوں میں ہے، اگر تم اس کو چھپاؤ یا ظاہر کرو، ہر حال میں اللہ اس کو جانتا ہے اور وہ تو جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے، سب جانتا ہے۔

یہ آیت بھی یہی بات بتا رہی ہے کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

6 اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِيْ نَفْسٌ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ﴾ [لقمان: ٣٤]

یعنی جو کچھ مادے کے پیٹوں میں ہے، اس کو اللہ ہی جانتا ہے اور کوئی بھی نہیں جانتا کہ وہ خود کل کیا کرے گا اور کوئی بھی نہیں جانتا کہ وہ خود کس زمین میں مرے گا۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ سب کچھ جانتا اور ساری باتوں سے باخبر ہے۔

یہ آیت بھی یہی بات بتا رہی ہے کہ ہر چیز کا علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور لفظ ''کوئی'' میں حضرت رسولِ مقبول ﷺ بھی داخل ہیں تو اس آیتِ کریمہ سے ثابت ہوا کہ آنحضرت ﷺ کو ہر چیز کا علم نہیں۔ واضح ہو کہ اس دوسرے امر کے ثبوت کی بھی قرآن مجید میں بہت آیتیں ہیں، لیکن بوجہ مذکورہ بالا اس وقت اسی قدر پر بس کیا جاتا ہے۔

## تیسرے امر کا ثبوت:

یعنی اس امر کا کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفت ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک و ساجھی نہیں۔

① ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] یعنی اللہ کے مانند کوئی چیز نہیں۔ یعنی نہ ذات میں نہ صفت میں۔

یہ آیت صریح دلیل ہے اس بات پر کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات میں اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک وساجھی نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی اس کا کوئی شریک وساجھی نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس آیت میں کون سا لفظ ہے، جس سے یہ عموم ذات وصفت کا سمجھا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ "مثل" کا لفظ ہے۔ یعنی یہ عموم ذات وصفت کا لفظ "مثل" سے سمجھا گیا۔ اس لیے کہ زبانِ عرب میں معنی مشابہت پر دلالت کرنے کے لیے جس قدر الفاظ ہیں، ان میں لفظ "مثل"، (لفظِ "کفو" ولفظِ "شریک" کی طرح) سب سے زیادہ عام ہے۔ اس لیے کہ یہ لفظ مطلق مشابہت پر دلالت کرتا ہے، خواہ ذات میں مشابہت ہو یا صفت میں، بخلاف دوسرے الفاظ کے کہ وہ خاص خاص امر میں مشابہت پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ لفظ "نِدّ" کہ یہ صرف ذات میں مشابہت پر دلالت کرتا ہے اور لفظ "شِبہ" کہ یہ صرف کیفیت میں مشابہت پر دلالت کرتا ہے اور لفظ "مساوی" کہ یہ صرف کمیت میں مشابہت پر دلالت کرتا ہے اور لفظ "شَکل" کہ یہ صرف قدر ومساحت میں مشابہت پر دلالت کرتا ہے، لیکن لفظِ "مثل" میں ان امور میں سے کسی امر کی خصوصیت معتبر نہیں ہے، بلکہ وہ مطلق مشابہت پر دلالت کرتا ہے، خواہ ذات میں مشابہت ہو یا صفت میں۔

اس مقام پر کتاب "فتوحاتِ الٰہیہ" (۴/ ۲۰ مطبوعہ مصر) ملاحظہ ہو، اس کی عبارت یہ ہے:

"قال الراغب: المثل أعم الألفاظ الموضوعة للمشابهة، وذلك أن الند يقال لما يشارك في الجوهر فقط، والشبه يقال فيما يشاركه في الكيفية فقط، والمساوي يقال فيما يشاركه في الكمية فقط، والشكل يقال فيما يشاركه في القدر والمساحة فقط، والمثل في جميع ذلك، ولهذا لما أراد الله نفي الشبه من كل وجه خصه بالذكر، قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ اهـ كرخي" اهـ

یعنی علامہ کرخی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ امام راغب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جس قدر الفاظ کہ معنی مشابہت کے لیے مقرر ہیں، ان میں لفظ مثل سب سے زیادہ عام ہے، اس لیے کہ لفظ "ندّ" اس چیز میں مستعمل ہے جو فقط ذات میں شریک ہو اور لفظ "شبہ" اُس چیز میں مستعمل ہے جو صرف کیفیت میں شریک ہو اور لفظ "مساوی" اُس چیز میں مستعمل ہے جو صرف کمیت میں شریک ہو اور لفظ "شکل" اُس چیز میں مستعمل ہے، جو صرف قدر ومساحت میں شریک ہو اور لفظ "مثل" اِن سب میں مستعمل ہے (یعنی ہر ایک چیز میں خواہ ذات میں شریک ہو، خواہ صفت میں) اس لیے جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ مشابہت کی نفی ہر طرح سے اپنی ذات سے کرے تو خاص کر لفظ "مثل" کو ذکر کیا، فرمایا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ یعنی اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں نہ ذات میں نہ صفات میں۔

یہ بات (تیسرا امر) اس آیت سے ایک دوسرے طور سے بھی ثابت ہے۔ وہ یہ ہے کہ "مِثْلٌ" کے معنی "مَثَلٌ" بمعنی صفت لو، اس لیے کہ "مِثْلٌ" کے معنی "مَثَلٌ" اور "مَثَلٌ" کے معنی صفت کے بھی آئے ہیں۔ تو اس تقدیر پر آیتِ کریمہ کے یہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جیسی اور کسی کی صفت نہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت میں کوئی اس کا شریک و ساجھی نہیں۔ آیت کا یہ مطلب بھی اچھا ہے۔ اس مقام پر بھی کتابِ مذکور ملاحظہ ہو، اس کی عبارت یہ ہے:

"الرابع: أن يراد بالمثل الصفة، وذلك أن المثل بمعنى الْمَثَل، والمَثَلُ الصفة، كقوله تعالىٰ: مَثَلُ الجنة، فيكون المعنى ليس مثل صفته تعالىٰ شيئ من الصفات التي لغيره، وهو محمل حسن"① اهـ

"چوتھی یہ کہ مثل سے صفت مراد ہو، اس لیے کہ "مِثْلٌ" کے معنی "مَثَلٌ" کے ہوں اور مثل کے معنی صفت، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ﴾ یعنی جنت کی صفت، تو اب آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جیسی کسی دوسری شے کی صفت نہیں ہے اور یہ اچھی توجیہ ہے۔"

② اللہ تعالیٰ آپ کو ارشاد فرماتا ہے کہ آپ اس کو اپنا ورد بنائیں:

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا اَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]

یعنی اللہ کے مانند کوئی نہیں، یعنی نہ ذات میں نہ صفت میں۔

یہ آیت بھی دلیلِ صریح ہے اس بات پر کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات میں اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک و ساجھی نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفت میں بھی اس کا کوئی شریک و ساجھی نہیں۔ اس آیت میں یہ عموم ذات و صفت کا لفظ "کفو" سے سمجھا گیا ہے، اس لیے کہ لفظ "كُفُوٌ" لفظ "مِثْلٌ" کا مرادف، یعنی ہم معنی ہے۔ قاموس ملاحظہ ہو۔ اس کی عبارت یہ ہے:

"هٰذَا كِفَاؤُهٗ، وَكِفَأَتُهٗ، وَكَفِيْئُهٗ، وَكُفُؤُهٗ وَكِفْؤُهٗ وَكُفُوْؤُهٗ مِثْلُهٗ"② اهـ

یعنی "كَفَاءٌ وَكِفَأَةٌ وَكَفِيْءٌ وكُفُؤٌ وَكَفْؤٌ وَكَفُوْؤٌ" ان سب کے معنی مثل کے ہیں۔

واضح ہو کہ ہم نے جو اوپر تین باتیں کہی تھیں، وہ تینوں باتیں بحمد اللہ تعالیٰ قرآن مجید سے پورے طور پر ثابت ہوگئیں اور ان کے ثابت ہو جانے سے قطعاً یہ بات ثابت ہوگئی کہ غیب کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے۔ اسی طرح ہر چیز کا علم بھی خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے اور اس بات کے ثابت ہو جانے سے یقیناً یہ بات ثابت ہوگئی کہ آنحضرت ﷺ کو غیب کا علم نہیں۔ اسی طرح آپ کو ہر چیز کا علم نہیں اور اس بات کے ثابت

---

① الفتوحات الإلٰهية (٤/ ٢٠)

② القاموس المحيط (ص: ٥٠)

ہو جانے سے بالیقین یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو غیب کا علم نہیں دیا اور نہ آپ کو ہر چیز کا علم دیا اور اس بات کے ثابت ہو جانے سے یہ بات بالیقین ثابت ہوگئی کہ زید کا قولِ مذکور قطعاً باطل و غلط اور صریح قرآنِ مجید کے خلاف ہے اور یہی بات ہم کو ثابت کرنا تھا۔

واضح ہو کہ اس مسئلے ''غیب کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے۔ اسی طرح ہر چیز کا علم بھی اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے۔'' اثبات میں بہت ساری دلیلوں کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کے اثبات میں ایک ایک آیت بھی کافی ہے، مثلاً: ایک پہلی آیت، یعنی ﴿لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾ [النمل: ٦٥] کافی ہے، اس لیے کہ جب اس آیت سے ثابت ہے کہ ''کسی کو بھی اللہ کے سوا غیب کا علم نہیں۔'' تو اسی سے یہ بھی ثابت ہوا کہ غیب کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے۔ اسی طرح ہر چیز کا علم بھی خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے اور اسی سے یہ ثابت ہوا کہ آنحضرت ﷺ کو غیب کا علم نہیں۔ اسی طرح آپ کو ہر چیز کا علم نہیں اور اسی سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو غیب کا علم نہیں دیا اور نہ آپ ﷺ کو ہر چیز کا علم دیا اور اسی سے یہ ثابت ہوا کہ زید کا قولِ مذکور قطعاً باطل و غلط اور صریح خلافِ قرآن مجید ہے۔

واضح ہو کہ جو شخص اس قدر صریح آیاتِ قرآنِ مجید کے بعد بھی جن سے زید کا قولِ مذکور قطعاً باطل و غلط ثابت ہوا، اب بھی زید ہی کے قول پر اڑا رہ جائے اور اس کو باطل و غلط نہ سمجھے، اس کے حق میں اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے، جو خود اللہ تعالیٰ ہی نے فرما دیا ہے:

﴿فَبِاَیِّ حَدِیْثٍۭ بَعْدَهٗ یُؤْمِنُوْنَ﴾ [المرسلات: ٥٠]

یعنی اب اس قرآن کے بعد وہ کون سی بات ہے جس سے وہ لوگ ایمان لائیں گے؟

ہمارا قول تو یہی ہے کہ ''آمَنَّا بِاللّٰهِ'' یعنی ہم اللہ پر ایمان لائے اور جو کچھ اس نے فرمایا اس کو تسلیم کیا۔ اللہ تعالیٰ اسی پر ہمارا خاتمہ کرے۔ آمین ثم آمین.

اب ہم یہاں پر چند سوالات مع جوابات متعلقہ مقام ذکر کرتے ہیں، تا کہ اگر اب بھی کسی کو کچھ کسی طرح کا شبہہ باقی رہ گیا ہو تو رفع ہو جائے۔ وهي هذه.

## سوال ①:

اگر کوئی یہ کہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا (جن سے زید کا قولِ مذکور غلط و باطل ثابت کیا گیا ہے) منسوخ ہیں، تو اس کا جواب اولاً یہ ہے کہ جو شخص ایسا کہے، اُس سے کہہ دو کہ آپ کو معلوم نہیں کہ محلِ نسخ کیا ہے؟ یعنی کس محل میں نسخ ہوتا ہے، یعنی منسوخ کیا چیز ہوا کرتی ہے۔ جان لو کہ محلِ نسخ صرف احکام ہوا کرتے ہیں نہ کہ اخبار، یعنی خبریں منسوخ نہیں ہوا کرتیں، خواہ وہ گزشتہ واقعہ کی خبریں ہوں یا موجود یا آیندہ کی۔ خلاصہ یہ ہے کہ خبر کسی قسم کی ہو،

لیکن حقیقتاً خبر ہو، اس میں نسخ جاری نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس میں نسخ جاری ہونے سے ناسخ و منسوخ میں سے کسی نہ کسی ایک کا جھوٹ ہونا لازم آتا ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کا جھوٹا ہونا یا اُس واقعہ سے جس کی اُس نے خبر دی ہے، اس کا جاہل و بے خبر ہونا لازم آتا ہے، جس سے اس کی ذات نہایت ہی منزہ و پاک ہے۔ تعالیٰ اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً. یعنی اللہ اس سے (یعنی جھوٹے ہونے اور جاہل و بے خبر ہونے سے) بہت ہی بالا تر ہے۔

﴿وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيْلًا﴾ [النساء: ١٢٢] یعنی اللہ سے بڑھ کر قول کا سچا کون ہے؟

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْاَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَآءِ﴾ [آل عمران: ٥]
یعنی اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی چیز چھپی نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمان میں۔

﴿اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ [الشورىٰ: ١٢] بلاشبہہ وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔

ظاہر ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا (جن سے زید کا قولِ مذکور باطل و غلط ثابت کیا گیا ہے) از قبیل اخبار ہیں، نہ از قبیل احکام، پھر وہ کیونکر منسوخ ہوسکتی ہیں؟

ثانیاً: یہ اگر چہ محلِ نسخ حکم ہی ہے نہ کہ خبر، لیکن ہر ایک حکم بھی محلِ نسخ نہیں ہے، بلکہ محلِ نسخ وہی حکم ہے، جو شرعی بھی ہو، نہ کہ حسّی یا عقلی اور ظاہر ہے کہ اگر بالفرض آیاتِ مذکورہ بالا از قبیلِ احکام بھی مان لی جائیں تو بھی وہ قابلِ نسخ نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ اگر وہ از قبیلِ احکام ہی ہوں تو از قبیل احکامِ عقلی ہوں گی نہ کہ از قبیلِ احکامِ شرعی، پھر وہ کیوں کر منسوخ ہوسکتی ہیں؟

ثالثاً: یہ اگر چہ محلِ نسخ حکمِ شرعی ہی ہے نہ کہ حکم عقلی یا حسّی، لیکن ہر حکمِ شرعی بھی محلِ نسخ نہیں ہے، بلکہ محلِ نسخ وہی حکمِ شرعی ہے جو فرعی، یعنی عملی بھی ہو نہ کہ اصلی، یعنی اعتقادی، ظاہر ہے کہ اگر بالفرض آیاتِ مذکورہ بالا از قبیلِ احکامِ شرعی بھی مان لی جائیں تو بھی وہ قابلِ نسخ نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ اگر وہ از قبیلِ احکامِ شرعی بھی ہوں تو از قبیلِ احکامِ اصلی، یعنی اعتقادی ہوں گی نہ کہ از قبیلِ احکامِ فرعی، یعنی عملی، پھر وہ کیوں کر منسوخ ہوسکتی ہیں؟

اس مقام پر ''تلویح'' (ص: ۲۵۴ مطبوعہ نولکشور) ملاحظہ ہو۔ اس کی عبارت یہ ہے:

''محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت، فخرج الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشيئ أو حرمته، مثل: هذا حلال وذلك حرام'' اهـ

[محلِ نسخ ایسا حکمِ شرعی ہے جو فرعی ہو اور اسے تابید و توقیت لاحق نہ ہو۔ چنانچہ اس سے احکامِ عقلیہ و حسیہ، امورِ ماضیہ سے متعلق اخبار یا حال یا استقبال کا واقعہ خارج ہوگیا، جس کے نسخ سے کذب یا جہل

لازم آتا ہے۔ برخلاف کسی چیز کی حلت یا حرمت سے متعلق خبر دینا، جیسے یہ حلال اور وہ حرام ہے ]

اس عبارت میں جو حلت وحرمت کی خبروں کو مستثنیٰ کر دیا ہے، یہ اس لیے کہ اس قسم کی خبریں حقیقت میں خبریں نہیں ہیں، بلکہ صرف صورت میں خبر ہیں اور حقیقت میں احکام ہیں، اس لیے کہ "هذا حلال" کے معنی یہ ہیں کہ اس کو اپنے تصرف میں لاؤ اور "ذلك حرام" کے معنی یہ ہیں کہ اس کو اپنے تصرف میں مت لاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ حکم ہے نہ کہ خبر۔

رابعاً: یہ نسخ شرع میں اس کا نام ہے کہ ایک دلیلِ شرعی دوسری دلیلِ شرعی کے بعد آئے اور اس پچھلی دلیلِ شرعی کا حکم پہلی دلیلِ شرعی کے برخلاف ہو، یعنی پچھلی دلیل کا حکم پہلی دلیل کے حکم کا مدافع ومنافی ہو۔

تلویح (ص: ۲۵۲) ملاحظہ ہو۔ اس کی عبارت یہ ہے:

"وفي الشرع هو (أي النسخ) أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه أي حكم الدليل الشري المتقدم (إلى قوله) والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة" اهـ

اس تعریفِ نسخ سے ظاہر ہے کہ نسخ میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ دو دلیلیں ایسی ہوں جن میں سے ایک پہلی اور دوسری پچھلی ہو۔ دوسرے یہ کہ پچھلی دلیل کا حکم پہلی دلیل کے حکم کے ساتھ مدافعت و منافاۃ رکھتا ہو۔ ان میں سے پہلی دلیل منسوخ اور پچھلی دلیل ناسخ کہلاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اگر بالفرض آیاتِ مذکورہ بالا کو از قبیلِ احکامِ شرعیہ فرعیہ بھی مان لیں تو مدعیِ نسخ کو (یعنی جو آیاتِ مذکورہ بالا کو منسوخ کہتا ہے)

اولاً: یہ لازم ہے کہ اس دلیل کا نشان جس کو وہ آیاتِ مذکورہ بالا کا ناسخ بتاتا ہے۔

ثانیاً: یہ ثابت کرے کہ وہ دلیل ان آیات سے پچھلی ہے۔

ثالثاً: یہ ثابت کرے کہ اس دلیل کا حکم ان آیات کے حکم کے ساتھ مدافعت ومنافات رکھتا ہے۔ ودونه خرط القتاد.

رابعاً: یہ نسخ کی یہ شرط ہے کہ ناسخ یا تو منسوخ سے قوت میں بڑھ کر ہو یا کم سے کم منسوخ کے برابر ہو، منسوخ سے گھٹ کر نہ ہو۔ نور الانوار (ص: ۶۸ مطبوعہ مطبع یوسفی لکھنؤ) ملاحظہ ہو۔ اس کی عبارت یہ ہے:

"يشترط في الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو خيرا منه" اهـ

تو اب اگر بالفرض آیاتِ مذکورہ کو از قبیلِ احکامِ شرعیہ عملیہ بھی مان لیں تو مدعیِ نسخ کو لازم ہے کہ یہ ثابت کرے کہ جس دلیل کو وہ ان آیات کا ناسخ بتاتا ہے، وہ قوت میں ان آیات سے بڑھ کر ہے اور کم سے کم یہ کہ ان آیات کے برابر ہے، ان سے گھٹ کر نہیں ہے۔ ولن يجد إلى ذلك سبيلا.

## سوال ②:

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ سورت آلِ عمران رکوع (۱۸) میں فرماتا ہے:

﴿وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَآءُ﴾

[آل عمران: ۱۷۹]

یعنی اور اللہ ایسا نہیں کہ تم کو غیب پر اطلاع دے اور لیکن اللہ اپنے رسولوں میں سے جس کو چاہتا ہے منتخب فرماتا ہے۔ (یعنی رسول کو غیب پر اطلاع دیتا ہے) نیز سورت جن رکوع آخر میں فرماتا ہے:

﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ﴾ [الجن: ۲۷]

یعنی اللہ اپنے غیب پر کسی کو اطلاع نہیں دیتا، مگر جس کو منتخب فرماتا ہے، یعنی رسول کو (یعنی رسول کو غیب پر اطلاع دیتا ہے)۔

یہی بات تو زید بھی کہتا ہے تو زید کا قول غلط اور خلافِ قرآن مجید کہاں ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے زید وہی بات نہیں کہتا اور زید جو بات کہتا ہے وہ ان دونوں آیتوں سے ثابت نہیں ہوتی۔ یعنی ان آیتوں سے اور بات ثابت ہوتی ہے اور زید اور کچھ کہتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ رسول کو غیب پر اطلاع دی جاتی ہے اور زید یہ نہیں کہتا۔ زید کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولِ مقبول ﷺ کو کل علمِ غیب دے دیا اور یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں۔ غیب پر اطلاع دیا جانا اور بات ہے اور علمِ غیب دیا جانا اور بات۔ سائل نے ان دونوں کے فرق کو نہیں سمجھا۔ ان دونوں کے فرق کو خوب سمجھ لو۔ وہ فرق یہ ہے کہ غیب پر اطلاع دیے جانے کو عالم الغیب ہونا لازم نہیں اور علم غیب دیے جانے کو عالم الغیب ہونا لازم ہے۔ اس کو یوں سمجھ لو کہ اگر غیب پر اطلاع دیے جانے کو عالم الغیب ہونا لازم ہوتا تو سارے مومنین عالم الغیب ہو جاتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سارے مومنین کو حضرت رسولِ مقبول ﷺ کے ذریعے سے غیب پر اطلاع دے دی ہے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ اس غیب پر ایمان لائے ہوئے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید کے شروع ہی میں: ﴿يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ موجود ہے۔ کیونکہ اگر مومنین کو غیب پر اطلاع نہ دی جاتی تو غیب پر ایمان کیسے لا سکتے؟

اس سے ثابت ہوا کہ غیب پر اطلاع دیا جانا اور بات ہے اور عالم الغیب ہونا اور بات، بلکہ اگر مجرد اطلاع دیے جانے ہی سے اطلاع دیا جانے والا عالم الغیب ہو جائے تو ساری دنیا عالم الغیب ہو جائے گی، کیوں کہ بن دیکھی چیزوں پر ہر شخص کو دوسرے کے اطلاع دینے سے اطلاع ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ دل کے ارادے پر بھی دوسرے کو ارادہ کرنے والے کی اطلاع دے دینے سے اطلاع ہو جاتی ہے۔ الغرض ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، اس سے ثابت ہوا کہ سائل کا یہ کہنا کہ ”ان دونوں آیتوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے،

زید بھی وہی بات کہتا ہے‘‘ غلط ہے۔

اس فرق کو اور بھی وضاحت کے ساتھ سمجھ لو۔ آنحضرت ﷺ نے رسالت کے متعلق جتنی باتیں بتائی ہیں، خواہ وہ احکامِ خداوندی ہوں، خواہ گزشتہ یا موجودہ یا آیندہ کی خبریں ہوں، سب غیب کی باتیں ہیں اور سب آپ نے اللہ تعالیٰ کے بتانے سے امت کو بھی بتا دی ہیں۔ اسی طرح ہر ایک پیغمبر نے اللہ تعالیٰ کے بتانے سے اپنی اپنی امت کو بتا دی ہیں۔ اس سے نہ آپ کا غیب دان ہونا ثابت ہوتا ہے نہ اور کسی پیغمبر کا۔ اس لیے کہ اگر اس سے غیب دان ہونا ثابت ہو تو کل مومنین (خواہ اِس امت کے ہوں خواہ اگلی امتوں کے) غیب دان ہو جائیں گے، کیوں کہ کل مومنین اس امت مرحومہ کے آنحضرت ﷺ کے بتا دینے سے وہ سب باتیں جانتے ہیں، جو آپ ﷺ نے انھیں بتا دی ہیں۔ اسی طرح سارے مومنین اگلی امتوں کے اپنے اپنے پیغمبروں کے بتا دینے سے وہ سب باتیں جانتے ہیں، جو ان کے پیغمبروں نے انھیں بتا دی ہیں۔

الغرض یہ خوب واضح ہوگیا کہ غیب پر اطلاع دیا جانا اور بات ہے اور عالم الغیب ہونا اور بات اور اس سے یہ خوب روشن ہوگیا کہ سائل نے ان دونوں آیتوں کا مطلب غلط سمجھا اور اس کی یہ غلطی اس فرق سے بے خبری پر مبنی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورت نساء، (رکوع: ۱۷) میں خاص آنحضرت ﷺ کی شان میں فرمایا ہے:

﴿عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: ۱۱۳]

یعنی اللہ نے تم کو وہ باتیں سکھائیں، جو تم کو معلوم نہ تھیں۔

اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر چیز کا علم دے دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو ہر چیز کا علم دے دیا۔ اس لیے کہ بعینہٖ اسی مضمون کی آیت عام مسلمانوں کے بارے میں بھی نازل ہوئی ہے۔

چنانچہ سورت بقرہ (رکوع: ۱۸) میں یہ آیت ہے:

﴿عَلَّمَكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ﴾ [البقرۃ: ۲۳۹]

یعنی اللہ نے تم (مسلمانوں) کو وہ باتیں سکھائیں جو تم کو معلوم نہ تھیں۔

تو اگر آیتِ سورۃ النساء سے یہ ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو ہر چیز کا علم دے دیا تو آیتِ سورت بقرہ سے یہ ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے عام مسلمانوں کو بھی ہر چیز کا علم دے دیا، حالانکہ اس بات کا صریح البطلان اور خلافِ واقع ہونا کون نہیں جانتا؟ بلکہ بعینہٖ اسی مضمون کی آیت عام انسان کے بارے میں بھی نازل ہے۔ چنانچہ سورت اِقرا میں (جو اول وحی آپ پر آئی ہے) یہ آیت ہے:

﴿ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق: ٥]

یعنی اللہ نے انسان کو وہ باتیں سکھائی جو اس کو معلوم نہ تھیں۔

تو اگر آیتِ سورۃ النساء سے یہ ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو ہر چیز کا علم دے دیا تو آیتِ سورت اِقرا سے یہ ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے عام انسان کو بھی ہر چیز کا علم دے دیا، حالانکہ کون نہیں جانتا کہ یہ بات پہلی بات سے بھی بڑھ کر غلط، صریح البطلان اور خلافِ واقع ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ سائل نے سورۃ النساء کی آیت کا مطلب غلط سمجھا۔

اگر سائل یہ کہے کہ سورت اِقرا میں ﴿ اَلْاِنْسَانَ ﴾ سے عام انسان مراد نہیں ہیں، بلکہ صرف آنحضرت ﷺ مراد ہیں تو اس تقدیر پر آیتِ سورت اِقرا سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے عام انسان کو ہر چیز کا علم دے دیا، بلکہ اس سے بھی یہی ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو ہر چیز کا علم دے دیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورت اِقرا میں ﴿ اَلْاِنْسَانَ ﴾ سے خاص آنحضرت ﷺ کی ذات ستودہ صفات مراد نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ سورت اِقرا کے بہت پیچھے سورت طٰہٰ اتری ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرمایا:

﴿ رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا ﴾ [طٰه: ١١٤]

یعنی آپ دعا کرتے رہیں کہ اے میرے پروردگار! مجھ کو اور زیادہ علم عطا کر۔

تو اگر سورت اِقرا میں ﴿ اَلْاِنْسَانَ ﴾ سے خاص آنحضرت ﷺ کی ذات ستودہ صفات مراد ہوتی تو اس کے بہت پیچھے آپ کو خاص اپنے لیے ترقیِ علم کی دعا کرنے کا کیوں حکم ہوتا؟ کیوں کہ جب آپ کو بقول سائل پہلے ہی ہر چیز کا علم ہو چکا تھا تو اب آپ کو کس چیز کا علم باقی رہ گیا تھا، جس کے لیے آپ کو ترقیِ علم کی دعا کرنے کا حکم ہوا؟ نیز سورت اِقرا کے بہت پیچھے سورت احقاف اتری ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو ارشاد فرمایا ہے کہ لوگوں سے آپ فرما دیں:

﴿ وَمَآ اَدْرِيْ مَا يُفْعَلُ بِيْ وَلَا بِكُمْ ﴾ [الأحقاف: ٩]

یعنی میں نہ یہ جانتا ہوں کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور نہ یہ کہ تمھارے ساتھ کیا کیا جائے گا؟

تو اگر سورت اِقرا میں ﴿ اَلْاِنْسَانَ ﴾ سے آپ کی ذات ستودہ صفات مراد ہوتی تو اس کے بہت پیچھے آپ کو یہ کیوں ارشاد ہوتا کہ لوگوں سے آپ یہ فرما دیں کہ میں نہ یہ جانتا ہوں اور نہ یہ؟

الغرض سائل نے جو سورت اِقرا میں ﴿ اَلْاِنْسَانَ ﴾ سے خاص آنحضرت ﷺ کی ذات ستودہ صفات کو مراد سمجھا، غلط سمجھا ہے۔

الحاصل جب آیاتِ قرآنِ مجید سے بخوبی یہ ثابت ہو چکا کہ غیب کا علم خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے،

اسی طرح ہر چیز کا علم بھی خاص اللہ تعالیٰ ہی کی صفت ہے اور ان دونوں صفتوں میں اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں ہے تو اب اس کے خلاف میں کوئی ایسی دلیل جو قطعی الدلالۃ و قطعی الثبوت ہونے میں اِن آیاتِ قرآن مجید کے برابر نہ ہو، بلکہ دلالتاً یا ثبوتاً یا شکی یا وہمی ہو، ہرگز ہرگز قابلِ تسلیم نہیں ہوسکتی، یہاں تک کہ احادیثِ مرفوعہ بھی جو از قبیل اَخبارِ آحاد ہوں، اس کے خلاف میں مقبول نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ اخبارِ آحاد ظنی ہوتی ہیں اور ظنیات مطلقاً بابِ اعتقادات میں نا معتبر ہیں، خصوصاً جب کہ وہ قطعیات کی مخالف ہوں۔

اللہ تعالیٰ سورت یونس (رکوع ۴) اور سورت نجم (رکوع ۲) میں فرماتا ہے:

﴿ اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ [یونس: ۳۶، النجم: ۲۸]

یعنی اس میں کچھ شک نہیں کہ ظن کچھ بھی یقین کو مفید نہیں ہوتا۔

یعنی کسی ظنی دلیل سے کوئی یقینی بات ہرگز ثابت نہیں ہوسکتی اور جب ان آیات کے خلاف میں احادیثِ مرفوعہ جو از قبیلِ اخبارِ آحاد ہوں، اگرچہ صحیح ہی کیوں نہ ہوں، مقبول نہیں ہوسکتیں تو ان آیات کے خلاف میں احادیثِ غیر صحیحہ یا کسی کا قول (کائناً من کان) کیونکر مقبول ہوسکتا ہے؟ اس لیے مسلمانوں کے عقائد کی کتابوں میں یہ مسئلہ صراحتاً لکھ دیا گیا ہے کہ اعتقادات کے بارے میں اَخبارِ آحاد مطلقاً نامعتبر ہیں۔

شرح عقائد نسفی (ص: ۱۰۱ مطبوعہ مطبع علوی) میں ہے:

"إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه، لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات اهـ وهكذا في سائر كتب العقائد.

[بلاشبہہ خبر واحد اصولِ فقہ میں مذکور تمام شرائط پر مشتمل ہونے کے باوجود صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادات کے باب میں ظن معتبر نہیں ہے]

واضح ہو کہ جب یہ مسئلہ کہ "غیب کا علم اور اسی طرح ہر چیز کا علم، اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے۔" دلائلِ قرآنیہ سے بصراحتِ تمام "كالشمس على رابعة النهار" ثابت ہو چکا، تو اب اس مسئلے کے بارے میں اقوالِ رجال کے پیش کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی، لیکن چونکہ بعض لوگ اس پر بھی اقوالِ رجال کے منتظر رہتے ہیں اور جب تک ان کے سامنے اقوالِ رجال پیش نہ کیے جائیں، تب تک ان کو اطمینانِ خاطر نہیں ہوتا، لہٰذا ان کی خاطر اس وقت صرف علماے حنفیہ کے چند اقوال کتبِ معتبرہ سے نقل کیے جاتے ہیں۔ ان اقوال سے ناظرین کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ علماے حنفیہ نے اس مسئلے ہی کے بیان پر قناعت نہیں کی، بلکہ اس کے خلاف عقیدہ رکھنے والے پر صاف صاف کفر ہی کا فتویٰ لگا دیا ہے، یعنی صاف یہ لکھ دیا ہے کہ جو شخص کسی

دوسرے کو اگرچہ وہ رسولِ کریم ﷺ ہی کیوں نہ ہوں، غیب دان اعتقاد کرے، وہ کافر ہے۔

① چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ "شرح فقہ اکبر" (ص: ۱۸۳ چھاپہ ہند پریس) میں فرماتے ہیں:

"وذكر الحنفية تصريحاً بالتكفير باعتقاد أن النبي ﷺ يعلم الغيب، لمعارضته قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾"

یعنی جو شخص یہ اعتقاد کرے کہ نبی ﷺ غیب جانتے تھے، اس کی نسبت علمائے حنفیہ نے صاف صاف فرما دیا ہے کہ وہ شخص کافر ہے۔ اس لیے کہ یہ اعتقاد آیتِ کریمہ ﴿قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾ کا معارض ہے۔

② "فتاویٰ عالمگیری" میں، جو فقہ حنفی کی ایک معتبر و مشہور کتاب ہے، مرقوم ہے:

"رجل تزوج امرأة، ولم يحضر الشهود قال: خدائے را و رسول را گواہ کردم، أو قال: خدا و فرشتگان را گواہ کردم كَفَرَ" اھ (فتاویٰ عالمگیری: ۲/ ۲۷۱ مطبوعہ ہوگلی)

یعنی ایک شخص نے نکاح کیا، گواہ حاضر نہ تھے، کہا: میں نے خدا کو اور رسول کو گواہ کیا یا کہا: میں نے خدا کو اور فرشتوں کو گواہ کیا، وہ شخص کافر ہو گیا۔

③ اور "فتاویٰ قاضی خان" میں، جو فقہ حنفی کی ایک بہت معتبر و مشہور کتاب ہے، مرقوم ہے:

"رجل تزوج بغير شهود فقال الرجل والمرأة: خدا و رسول را گواہ کردیم، قالوا: يكون كفرا لأنه اعتقد أن رسول الله ﷺ يعلم الغيب، وهو ما كان يعلم الغيب حين كان في الأحياء فكيف بعد الموت؟"

یعنی ایک شخص نے بلا گواہوں کے نکاح کیا، پس مرد اور عورت نے کہا: ہم نے خدا اور رسول کو گواہ کیا۔ علمائے حنفیہ نے کہا کہ یہ کفر ہے۔ اس لیے کہ اس نے یہ اعتقاد کیا کہ رسول اللہ ﷺ غیب جانتے ہیں، حالانکہ جب آپ زندہ تھے، تب تو غیب جانتے نہ تھے تو بعد موت آپ غیب کیونکر جانتے ہیں؟ (فتاویٰ قاضی خان: ۴/ ۴۶۸ و ۴۶۹ مطبوعہ مطبع نولکشور)

④ حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی "ما لا بد منہ" میں، جو فقہ حنفی کی ایک معتبر و متداول کتاب ہے، فرماتے ہیں:

"اگر کسے بدون شہود نکاح کرد و گفت کہ خدا را و رسول را گواہ کردم یا فرشتہ را گواہ کردم کافر شود"

(ما لا بد منہ چھاپہ نظامی، ص: ۱۴۷)

[اگر کسی شخص نے بغیر گواہوں کے نکاح کیا اور کہا کہ میں نے خدا اور رسول کو گواہ بنایا یا فرشتے کو گواہ

بنایا تو وہ شخص کافر ہوگیا]

اسی مقام کے حاشیے پر اس کفر کی یہ دلیل لکھی ہے:

"چرا کہ آنکس اعتقاد کرد کہ رسولِ خدا ﷺ غیب میداند و پیغمبرِ خدا ﷺ در حالت حیات غیب را نمیدانست پس چگونہ بعد موت غیب میداند. کذا فی قاضی خان اھ.

[اس لیے کہ اس نے یہ اعتقاد کیا کہ رسول اللہ ﷺ غیب جانتے ہیں، حالانکہ جب پیغمبرِ خدا ﷺ زندہ تھے، تب غیب نہیں جانتے تھے تو موت کے بعد آپ ﷺ کیوں کر غیب جاننے لگے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ایسے ہی ہے] واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

## سوالِ دوم کا جواب:

جس شخص کی نسبت اللہ تعالیٰ نے حضرت رسولِ کریم ﷺ کے ذریعے سے اطلاع دے دی ہے کہ وہ جنتی ہے (جیسے عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم) اس پر، خواہ وہ مرگیا ہو خواہ جیتا ہو، شرع شریف اسلام کا حکم کرے گی اور یہ ظاہر ہے اور جس شخص کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کے ذریعے سے خبر دے دی ہے کہ وہ دوزخی ہے (جیسے ابو جہل و ابولہب وغیرہما) اس پر، خواہ وہ مرگیا ہو یا جیتا ہو شرع شریف کفر کا حکم کرے گی اور یہ بھی واضح ہے۔ جس شخص کی نسبت اللہ تعالیٰ نے نہیں بتایا ہے کہ وہ جنتی ہے یا دوزخی، اس پر احکامِ آخرت کے حق میں، خواہ وہ مرگیا ہو یا جیتا ہو، شرع شریف کچھ حکم نہ کرے گی، نہ اسلام کا نہ کفر کا۔ اس لیے کہ جنتی یا دوزخی ہونے کا مدار خاتمہ پر ہے اور اس شخص کے خاتمہ کا حال اللہ تعالیٰ نے بتایا نہیں۔ ہاں ایسے شخص پر احکامِ دنیا کے حق میں خواہ وہ مرگیا ہو یا جیتا ہو، شرع شریف اسلام یا کفر کا (جیسے صورت ہو) حکم کرے گی۔

اس باب میں شرع شریف کا قانون یہ ہے کہ جو شخص طوعاً و بلا اکراہ کلمۂ اسلام پڑھتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو، اس پر خواہ وہ مرگیا ہو یا جیتا ہو، شرع شریف اسلام کا حکم کرے گی، اگرچہ اس میں کتنی ہی وجوہِ کفر پائی جاتی ہوں، اس لیے کہ کسی پر اسلام کا حکم کرنے کے لیے اسلام کی ایک وجہ کا پایا جانا ہی کافی ہے اور طوعاً بلا اکراہ کلمۂ اسلام کا پڑھنا اور اپنے آپ کو مسلمان کہنا ہی ایک کافی وجہ اسلام ہے۔ جو شخص نہ طوعاً بلا اکراہ کلمۂ اسلام پڑھتا اور نہ اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو (جیسے ہنود، یہود، مجوس وغیرہم) اس پر خواہ وہ مرگیا ہو یا جیتا ہو، شرع شریف کفر کا حکم کرے گی، اس لیے کہ اس میں ایک وجہ اسلام بھی موجود نہیں ہے۔

مشکوۃ شریف (ص: ۱۰۹ چھاپہ احمدی دہلی) میں ہے:

عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إلٰه

إلا الله، ولا نكفره بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل﴾ ① (الحديث) رواه أبو داود. اھ

[انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تین باتیں ایمان کی اصل ہیں: جس نے لا الہ الا اللہ کا اقرار کیا، ہم اس کے درپے نہ ہوں، ہم اسے کسی گناہ کی بنا پر کافر نہ کہیں اور نہ کسی عمل کی وجہ سے اسے ایمان سے نکالیں۔'']

سورۂ مائدہ (رکوع: ۱) میں ہے:

﴿وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ﴾ [المائدة: ٥]

[اور جو ایمان سے انکار کرے تو یقیناً اس کا عمل ضائع ہو گیا]

واللّٰه تعالىٰ أعلم بالصواب.

كتبه

محمد عبدالله الغازى فورى

۱۱/ جمادى الأولىٰ ۱۳۲۰ھ

# تـــمـــت

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٥٣٢) مشكاة المصابيح (١/ ١٣) اس کی سند میں ''يزيد بن أبي نشبة'' مجہول ہے۔

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنۢ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ وَّلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ۱۰۳]

# الحجة الساطعة

## في بيان

# البحيرة والسائبة

تالیف

**استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری** ﷫

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱رصفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶رنومبر ۱۹۱۸ء)

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نحمده و نصلي على رسوله الكريم. أما بعد!

کہتا ہے بندہ عاجز خاکسار مغفرت کا امیدوار عاصی ابو عبدالرحمٰن نور محمد بن الٰہی بخش اعظم گڑھی کہ ۱۳۱۹ھ کے ماہِ شوال میں جناب مولوی سلیمان شاہ صاحب نے مجھ ناچیز سے فرمایا کہ آیا آپ کی تحقیق میں از روئے قرآنِ مجید و حدیث شریف کے سائبہ و بحیرہ حلال ہے یا حرام؟ نیز آپ کے پاس کوئی فتویٰ علماءِ حدیث کا بھی سائبہ میں ہے؟ اگر ہے تو بیان کیجیے مضمون اس کا۔ تو میں نے عرض کی: مہربانِ من سائبہ کسی شرعی دلیل سے حرام نہیں، کھانا اس کا درست ہے اور اس کے حلت پر ایک فتویٰ جناب علامہ حافظ محمد عبداللہ صاحب غازیپوری کا ضلع مذکور کے موضع مبارک پور صوفی پورہ میں جناب مولوی محمد عبدالرحمٰن بن حافظ عبد الرحیم صاحب کے پاس موجود ہے۔ بس اُسے مولوی صاحب نے منگا کر ۱۳۲۰ھ میں طبع کرایا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## سوال:

کیا فرماتے ہیں علماے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ کیا حکم ہے در بابِ حلت و حرمت ان ساڈوں کے جس کے صاحب کا، یعنی چھوڑنے والے کا کچھ پتا و نشان نہیں اور دوسرے ہنود اس کے ذبح کرنے میں مانع ہوتے ہیں اور ان پاٹھیوں کا جس کو ہنود گنگا کو چڑھا دیتے ہیں اور ان غلوں کا جو چڑھائے گئے ہیں قبور و اوثان پر؟ بینوا و توجروا، کیا یہ سب ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل ہیں یا نہیں؟

## جواب:

اگرچہ ساڈوں اور پاٹھیوں کا چھوڑنا اور غلوں کا چڑہانا محض ناجائز افعال اور بڑے گناہ کے کام ہیں، بلکہ عین کفر و شرک ہیں، لیکن یہ سانڈ اور یہ پاٹھی اور یہ غلے جو غیر اللہ کے نام پر چھوڑے گئے یا چڑھائے گئے ہیں، سب حلال ہیں، کوئی ان میں سے غیر اللہ کے نام پر بمجرد چھوڑے جانے اور چڑھائے جانے کے حرام نہیں ہوا۔

اول یعنی سانڈ اور دوم یعنی پاٹھی کہ وہ بھی سانڈ ہی میں داخل ہے، اس لیے حلال ہے کہ ہر ایک ان میں سے سائبہ ہے اور سائبہ حلال ہے، پس یہ ہر ایک بھی حلال ہیں۔ ہر ایک ان میں سے سائبہ اس لیے ہے کہ سائبہ اس جانور کا نام ہے، جس کو کفار اپنے بتوں یعنی جھوٹے معبودوں کے نام پر چھوڑ دیں اور یہ ہر ایک بھی ایسے ہی ہیں کہ ہنود ان کو اپنے جھوٹے معبودوں کے نام پر چھوڑتے ہیں۔ صحیح بخاری میں ہے:

”عن سعيد بن المسيب قال: السائبة التي كانوا يسيبونها لآلهتهم لا يحمل عليها شيئ“①

[سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ”سائبہ“ وہ جانور ہے جسے وہ اپنے معبودوں کے نام پر چھوڑتے تھے، (اس طرح کہ) اس پر کوئی چیز (بوجھ وغیرہ) نہیں لادی جاتی تھی]

فتح الرحمٰن میں ہے:

”وسائبہ کہ برائے بتان جانور می گذاشتند و بار بر پشت اونمی نہادند“②

[سائبہ وہ جانور ہے جس کو وہ بتوں کے لیے آزاد کرتے اور اس کی پشت پر بوجھ نہ لادتے]

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٣٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨٥٦)

② فتح الرحمن (زیرِ آیت سورة المائدة: ١٠٣، ص: ١٥١)

موضح القرآن میں ہے:

”کوئی جانور بت کے نام پر آزاد کرتے، اس کو اس کے اختیار پر چھوڑ دیتے، وہ سائبہ تھا۔“①

سائبہ حلال اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ سورت بقرہ میں فرماتا ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّ لَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ﴾ [البقرة: ١٦٨]

یعنی اے لوگو! کھاؤ زمین کی چیزوں میں سے جو حلال طیب ہے اور مت پیروی کرو شیطان کے قدموں کی۔

جلالین میں ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کی شان میں نازل ہوئی ہے، جنھوں نے سانڈ اور اس کے مانند (بحیرہ و وصیلہ و حامی) کو حرام ٹھہرا لیا تھا۔ حاشیہ جمل میں ہے: ”یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے اور یہی مشہور ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سانڈ وغیرہ جن چیزوں کے کھانے کا حکم اس آیت میں مذکور ہے، وہ سب حلال طیب ہیں اور ان کو حرام ٹھہرانا اور ان کے کھانے سے پرہیز کرنا شیطان کے قدموں کی پیروی کرنا ہے۔ ان دونوں کتابوں کی عبارت یہ ہے:

”قوله: ونزل فيمن حرم السوائب ونحوها أي كالبحائر والوصائل والحوامي، قاله ابن عباس رضي الله عنهما: وهو المشهور“②

[یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جنھوں نے سوائب وغیرہ جیسے بحائر، وصائل اور حوامی حرام ٹھہرائے تھے۔ یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور یہی مشہور ہے]

فتح الرحمٰن میں اس آیت کے ذیل میں ہے:

”اہلِ جاہلیت چیزہا را از نزدِ خویش حرام ساختہ بودند مانند بحائر (جمع بحیرہ) و سوائب (جمع سائبہ) خدائے تعالیٰ در ردّ ایشان نازل کرد“③

[اہلِ جاہلیت نے کچھ چیزیں از خود حرام قرار دی تھیں، جیسے بحائر، جو بحیرہ کی جمع ہے اور سوائب جو سائبہ کی جمع ہے۔ خداتعالیٰ نے ان کے رد میں یہ آیت نازل فرمائی]

موضح القرآن میں اس آیت کے ذیل میں ہے:

”عرب کے لوگوں نے دینِ ابراہیم کئی طرح بگاڑا تھا۔ اول سوا خدا کے اوروں کو پوجنے لگے اور ان

---

① موضح القرآن (زیر آیت سورة المائدة: ١٠٣، ص: ١٦٣)

② حاشية الجمل على الجلالين (١/ ١٦١)

③ فتح الرحمن (زیرِ آیت سورة البقرة: ١٦٩، ص: ٣٢)

کی نیاز جانور ذبح کرنے لگے اور وہ مردار ہوتا ہے اور کفر ہے اور مواشی میں سے کئی چیزیں حرام ٹھہرا لیں۔ سورۂ مائدہ وانعام میں جن کا بیان ہے (یہ بیان آگے آتا ہے) اور گوشت خوک [خنزیر] حلال سمجھا، ان باتوں پر اللہ تعالیٰ ان کو الزام دیتا ہے۔"①

تفسیر مدارک میں ہے:

"ونزل فيمن حرموا على أنفسهم البحائر ونحوها"②

[یہ (آیت) ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، جنھوں نے بحائر وغیرہ (جانور) اپنے اوپر حرام ٹھہرا لیے تھے]

اور تفسیر جامع البیان میں ہے:

"ونزلت فى قوم حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر"③

[یہ (آیت) اس قوم کے بارے میں اتری، جنھوں نے سوائب، وصائل اور بحائر (جانور) اپنے اوپر حرام ٹھہرا لیے تھے]

ابو السعود میں ہے:

"قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزلت في قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج حرموه على أنفسهم ما حرموا من الحرث والبحائر والسوائب والوصائل والحام"④

[ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: یہ (آیت) ثقیف، بنو عامر بن صعصعہ، خزاعہ اور بنو مدلج کے گروہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ انھوں نے اپنے اوپر کھیتی، بحائر، سوائب، وصائل اور حام (جانور) حرام ٹھہرا لیے تھے]

تفسیر کبیر میں ہے:

"قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وبني مدلج فيما حرموا على أنفسهم من الحرث والأنعام والبحيرة والسائبة والحام"⑤

---

① موضح القرآن (زیرِ آیت: ١٦٨)

② تفسير مدارك التنزيل للنسفي (١/ ٩٩)

③ جامع البيان (ص: ٧٩)

④ تفسير أبي السعود (١/ ١٨٧)

⑤ التفسير الكبير (١/ ١٧٩)

[ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، جنھوں نے اپنے اوپر سوائب، وصائل اور بحائر حرام ٹھہرا لیے تھے اور وہ ثقیف، بنو عامر بن صعصعہ اور بنو مدلج تھے۔ من جملہ اس کے جو انھوں نے اپنے اوپر حرام ٹھہرائے تھے کھیتی، چار پائے، بحیرہ، سائبہ اور حام ہیں]

حاشیہ بیضاوی میں ہے:

"في البحر المواج: نزلت في المشركين الذين حرموا على أنفسهم البحيرة والسائبة والوصيلة والحام"

[البحر المواج میں ہے: یہ (آیت) ان مشرکین کے بارے میں نازل ہوئی، جنھوں نے اپنے اوپر بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام (وغیرہ جانور) حرام ٹھہرا لیے تھے]

تفسیر فتح العزیز میں اس آیت کے ذیل میں ہے:

"یا أیها الناس یعنی ای مردمان برخلاف حکم شرع چیز ہا را بتبعیت پیشوایان خود بر خود حرام نسازید زیرا کہ این بتبعیت نیز نوعی از اتخاذ انداد ست مثلاً یہودیان بعضے چیز ہا را کہ در شریعت منسوخہ ایشان حرام بود مانند گوشت شتر و شیر او و چربی دنبہ و جانور ناخن دار مثل شتر مرغ و کبوتر حالا ہم حرام دانند و مشرکان مکہ بحیرہ و وصیلہ و سائبہ و حام را حرام دانند ... إلی قوله: زیرا کہ حرام کردن چیزی بر خود گویا شرکت در کارخانہ خداے ست چہ منصب تحلیل و تحریم اوراست دیگری را سزاوار نیست کہ در ملک او تصرف کند"

[اے لوگو! اپنے پیشواؤں کے پیچھے چلتے ہوئے شرعی حکم کے خلاف چیزوں کو اپنے اوپر حرام قرار نہ دو، کیوں کہ اس طرح ان کے پیچھے چلنا بھی شریک ٹھہرانے کی ایک قسم ہے، مثلاً یہودی بعض ان چیزوں کو، جو ان کی شریعتِ منسوخہ میں حرام تھیں، جیسے اونٹ کا گوشت اور اس کا دودھ، دنبے کی چربی اور ناخن والے جانور جیسے شتر مرغ اور کبوتر، اب بھی وہ ان کو حرام سمجھتے ہیں۔ مشرکینِ مکہ بحیرہ، وصیلہ، سائبہ اور حام کو حرام جانتے ہیں... یہاں تک کہ انھوں نے کہا: کسی چیز کو اپنے اوپر حرام کر لینا گویا کارخانہ خدا میں شرکت کرنا ہے، کیوں کہ حلال اور حرام کرنے کا منصب اسی کے لیے سزاوار ہے دوسروں کے لیے اس کے ملک میں تصرف کرنا لائق نہیں ہے]

نیز اللہ تعالیٰ سورت مائدہ میں فرتا ہے:

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْۢ بَحِيْرَةٍ وَّ لَا سَآئِبَةٍ وَّ لَا وَصِيْلَةٍ وَّ لَا حَامٍ وَّ لٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ﴾ [المائدة: ۱۰۳]

یعنی اللہ نے نہیں ٹھہرائے ہیں بحیرہ اور نہ سائبہ اور نہ وصیلہ اور نہ حام اور لیکن کافر لوگ اللہ پر جھوٹ

باندھتے ہیں اور اکثر ان میں بے عقل ہیں۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوا کہ چاروں جانور (جن میں سے سانڈ بھی ہے) حلال ہیں، حرام نہیں اور اب ان کو حرام ٹھہرانا اگلے کافروں کی تقلید کرنا ہے۔

فتح الرحمٰن میں آیتِ مذکورہ کے ذیل میں ہے:

”اہلِ جاہلیت احکامے چند اختراع کردہ بودند در آنہا بہ قول اسلاف خود تمسک می نمودند ازانجملہ بحیرہ و آن مادہ شترے ست کہ او را برائے بتان مقرر می کردند و شیر او بکسے نمی دادند و سائبہ کہ برائے بتان جانور را می گذاشتند و بار بر پشت او نمی نہادند و وصیلہ آن مادہ شتریست کہ اول بار در اول عمر شتر مادہ زاید و بعد ازاں بغیر فصل دیگر بار مادہ زاید پس آں را برائے بتان می گذاشتند و بعدہ ازاں کہ از جملے چند بچہ گرفتندے او را معاف داشتند از رکوب و جز آن او را حام گفتندی خدائے تعالیٰ این ہمہ را نسخ فرمود و آیت فرستاد“①

[اہلِ جاہلیت نے چند ایسے احکام وضع کر لیے تھے، جن میں وہ اپنے اسلاف کے قول کی پیروی کرتے تھے۔ ان میں سے ایک بحیرہ ہے۔ بحیرہ وہ اونٹنی ہے جسے وہ بتوں کے لیے ٹھہراتے تھے اور اس کا دودھ کسی کو نہیں دیتے تھے۔ سائبہ وہ جانور جسے وہ بتوں کے لیے آزاد کر دیتے تھے، اس کی پشت پر بوجھ نہیں لادتے تھے اور وصیلہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو اپنی عمر میں پہلی بار مادہ کو جنم دیتی، اس کے بعد بغیر فاصلے کے پھر مادہ کو جنم دیتی۔ پس وہ اسے بتوں کے نام پر آزاد کر دیتے تھے۔ اس کے بعد کسی اونٹ سے چند بچے جنوانے کے بعد اسے سواری سے آزاد کر دیتے اور اسے حام کہتے۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب کو منسوخ کرتے ہوئے آیتِ کریمہ نازل فرمائی]

موضح القرآن میں آیتِ مذکورہ کے ذیل میں ہے:

”یہ کفر کی رسمیں تھیں کہ مواشی میں سے کوئی بچہ نیاز رکھتے بت کی تو اس کا کان پھاڑ دیتے نشان کو اور اس کو بحیرہ کہتے اور کوئی جانور بت کے نام پر آزاد کرتے اور اس کو اس کے اختیار پر چھوڑ دیتے، وہ سائبہ تھا اور بعض شخص نے ٹھہرایا کہ جو بچہ نر ہو، وہ بت کی نیاز کروں اور جو مادہ ہو، مَیں رکھوں۔ پھر اگر نر و مادہ ملے ہوتے تو نر بھی آپ رکھتا مادہ کے ساتھ، یہ وصیلہ تھا اور جس اونٹ کی پشت سے دس بچہ پورے ہوتے لائق سواری اور بوجھ کے اس باپ کو لادنا موقوف کرتے اور چارا پانی پر سے نہیں ہانکتے، وہ حامی تھا۔ یہ سب غلط رسمیں ڈال کر اس کو حکمِ شرعی سمجھتے تھے۔“②

---

① فتح الرحمن (ص: ١٥١)

② موضح القرآن (ص: ١٦٣)

جلالین میں ہے:

﴿مَا جَعَلَ﴾ شرع ﴿اللّٰهُ مِنْۢ بَحِيْرَةٍ وَّ لَا سَآئِبَةٍ وَّ لَا وَصِيْلَةٍ وَّ لَا حَامٍ﴾ كما كان أهل الجاهلية يفعلونه.①

[''نہیں بنایا'' (مشروع نہیں بنایا) اللہ تعالیٰ نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام کو، جس طرح اہلِ جاہلیت کیا کرتے تھے]

نیز اس میں ہے:

''﴿وَ لٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾ في ذلك، وفي نسبته إليه ﴿وَ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ﴾ أن ذلك افتراء لأنهم قلدوا فيه أباءهم''②

[''لیکن وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا وہ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں'' یعنی اس میں اور اس کی اُس کی طرف نسبت کرنے میں ''اور ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے'' کہ بلاشبہہ یہ افترا ہے، کیوں کہ انھوں نے اس مسئلے میں اپنے آبا و اجداد کی تقلید کی ہے]

تفسیر کبیر میں ہے:

''ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات، وإن كانوا في غاية الاحتياج إلىٰ الانتفاع بها، بين اللّٰه تعالى أن ذلك باطل فقال: ﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْۢ بَحِيْرَةٍ وَّ لَا سَآئِبَةٍ وَّ لَا وَصِيْلَةٍ وَّ لَا حَامٍ﴾''③

[جب کافر ان جانوروں سے فائدہ اٹھانا اپنے اوپر حرام قرار دے لیتے تھے، اگرچہ ان کو ان جانوروں سے فائدہ اٹھانے کی اشد ضرورت ہوتی تو اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت کر دی کہ بلاشبہہ یہ باطل ہے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام مقرر نہیں کیے]

نیز اس میں ہے:

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ﴾ أي ما حكم اللّٰه بذلك ولا شرع ولا أمر به.④

[''اللہ نے مقرر نہیں کیا'' اس نے یہ فیصلہ کیا ہے نہ مشروع قرار دیا ہے اور نہ اس کا حکم دیا ہے]

صحیح بخاری میں ہے:

''عن عائشة قالت: قال رسول اللّٰهﷺ: «رأيت جهنم يحطم بعضها بعضا، ورأيت

---

① تفسير الجلالين (ص: ١٥٧)

② مصدر سابق.

③ التفسير الكبير (١٢/ ٤٤٥)

④ مصدر سابق.

عمراً (يعني عمرو بن لحيّ) يجر قصبه، وهو أول من سيب السوائب»①

[عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے جہنم کو دیکھا کہ وہ ایک دوسرے کو جلا رہی ہے اور میں نے عمرو بن لحی کو دیکھا کہ وہ اپنی انتڑیوں کو کھینچ رہا تھا اور یہ وہ پہلا شخص تھا جس نے سوائب کو جاری کیا تھا]

نیز تفسیر کبیر میں ہے:

"قال المفسرون: إن عمرو بن لحيّ الخزاعي كان قد ملك مكة، وكان أول من غير دين إسماعيل فاتخذ الأصنام، ونصب الأوثان، وشرع البحيرة والسائبة والوسيلة والحام، قال النبي ﷺ: «فقد رأيته في النار يؤذي أهل النار بريح قصبه، والقصب المعا، و جمعه الأقصاب، ويروى: يجر قصبه» قال ابن عباس رضي الله عنهما قوله: ﴿وَ لٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾ يريد به عمرو بن لحيّ وأصحابه، يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون فلا جرم يفترون على الله الأكاذيب من هؤلاء الرؤساء"②

[مفسرین نے کہا ہے: عمرو بن لحی الخزاعی مکہ کا سردار بنا تھا۔ یہ وہ پہلا شخص تھا، جس نے دینِ اسماعیل کو بدلا تھا۔ اس نے بت مقرر کیے اور استھان بنائے۔ نیز بحیرہ، سائبہ، وسیلہ اور حام کو مقرر کیا۔ نبیِ مکرم ﷺ نے فرمایا: ''میں نے اس کو جہنم کی آگ میں دیکھا کہ وہ اپنی انتڑیوں کی بدبو کے ساتھ جہنمیوں کو تکلیف میں مبتلا کیے ہوئے تھا۔'' ''قصب'' انتڑی کو کہتے ہیں، جس کی جمع ''اقصاب'' آتی ہے۔ یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ وہ اپنی انتڑیوں کو کھینچ رہا تھا۔ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: فرمانِ باری تعالیٰ: ''لیکن وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا، وہ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔'' سے مراد عمرو بن لحی اور اس کے ساتھی ہیں، جو ان جانوروں کو حرام ٹھہرانے میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ اور بطلان باندھتے ہیں۔ یعنی سردار اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔ رہے متبعین اور عوام تو ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے۔ بلاشبہہ یہ سردار اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھتے ہیں]

تفسیر جامع البیان میں ہے:

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٣٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨٥٦)

② تفسير الكبير (١٢/ ٤٤٥)

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ﴾ أي ما شرع ذلك ولا أمر بالتبحير.①

[اللہ نے بحیرہ مقرر نہیں کیا۔ یعنی اس نے اسے مشروع کیا نہ بحیرہ بنانے کا حکم دیا]

نیز اس میں ہے:

﴿وَ لٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾ في تحريمهم هذه الأنعام، وأكثرهم لا يعقلون جهلة كالأنعام بل هم أضل أو أكثرهم مقلدون لرؤسائهم لا يعرفون أن ذلك افتراء منهم.②

[''لیکن وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا وہ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں'' یعنی ان جانوروں کو حرام کرنے کے بارے میں۔ ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے، جانوروں کی طرح جاہل ہیں، بلکہ وہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں یا ان میں سے اکثر اپنے روسا کے مقلد ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ یہ ان کی طرف سے افترا ہے]

مدارک میں ہے:

''ومعنى ﴿مَا جَعَلَ﴾ ما شرع ذلك وما أمر به ﴿وَ لٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ بتحريمهم ما حرموا ﴿يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾ في نسبتهم هذا التحريم إليه ﴿وَ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ﴾ أن الله لا يحرم ذلك وهم عوامهم''③

[﴿مَا جَعَلَ﴾ کا معنی یہ ہے کہ اس نے اسے مشروع قرار دیا ہے اور نہ اس کا حکم دیا ہے، ''لیکن وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا'' ان کے اس چیز کو حرام قرار دینے کے ساتھ جس کو انھوں نے حرام کیا ''وہ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔'' اس حرمت کی نسبت اس کی طرف کر کے ''اور ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے۔'' کہ اللہ تعالیٰ اس کو حرام نہیں کرتا اور ان اکثر سے مراد ان کے عوام ہیں]

ابو السعود میں ہے:

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ﴾ رد و إبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية.④

[اللہ نے بحیرہ مقرر نہیں کیا۔ یہ اہلِ جاہلیت کی گھڑی ہوئی چیز کا رد اور ابطال ہے]

نیز اس میں ہے:

---

① جامع البيان (ص: ٢٦٤)

② مصدر سابق.

③ تفسير النسفي (١/ ٤٣٧)

④ تفسير أبي السعود (٣/ ٨٦)

"﴿وَ لٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾ حيث يفعلون ما يفعلون، ويقولون: الله أمرنا بهذا، وإمامهم عمرو بن لحي، فإنه أول من فعل هذه الأفاعيل الباطلة، وهذا شان رؤسائهم وكبرائهم ﴿وَ اَكْثَرُهُمْ﴾ وهم أراذلهم الذين يتبعونهم من معاصري رسول اللهﷺ كما يشهد به سياق النظم الكريم ﴿لَا يَعْقِلُوْنَ﴾ أنه افتراء باطل حتى يخالفوهم، ويهتدوا إلى الحق بأنفسهم فيبقون في أسر التقليد، وهذا بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بأنفسهم"①

[''اور لیکن وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا، وہ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔'' وہ کرتے ہیں جو چاہتے ہیں اور کہتے ہیں: اللہ نے ہمیں اس کا حکم دیا ہے۔ ان کا امام عمرو بن لحی ہے۔ وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے یہ باطل فعل ادا کیے۔ یہ ان کے روسا اور سرداروں کی حالت کا بیان ہے۔ ''اور ان میں سے اکثر'' اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کے دور کے وہ رذیل لوگ ہیں، جو ان سرداروں کے پیچھے چلتے تھے، جیسا کہ نظم کریم کا سیاق اس کی گواہی دیتا ہے۔ ''وہ عقل نہیں رکھتے'' کہ وہ باطل افترا ہے، تاکہ وہ اس کی مخالفت کریں اور اپنے آپ کی حق کی طرف راہنمائی کریں، لہٰذا وہ تقلید کے بندھن میں بندھے رہتے ہیں۔ چناں چہ یہ ان کی ناقص عقلوں اور اپنے آپ کی راہنمائی میں ناکامی کا بیان ہے]

نیز سورت انعام میں ہے:

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَهُمْ سَفَهًاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ حَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ افْتِرَآءً عَلَى اللّٰهِ قَدْ ضَلُّوْا وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ﴾ [الأنعام: ١٤٠]

یعنی بے شک خراب ہوئے وہ جنھوں نے مار ڈالی اپنی اولاد نادانی سے اور حرام ٹھہرایا جو اللہ نے ان کو رزق دیا، اللہ پر جھوٹ باندھ کر، بے شک وہ گمراہ ہوئے اور راہ پانے والے نہ ہوئے۔

تفاسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کی شان میں نازل ہوئی ہے، جو دختر کشی روا رکھتے تھے اور سانڈ وغیرہ کو، جس کا ذکر سورت مائدہ کی آیت میں گزرا ہے، حرام ٹھہراتے تھے تو اب اس آیت سے معلوم ہوا کہ سانڈ وغیرہ کو حرام ٹھہرانا سخت گناہ ہے کہ اس سے ایک تو اللہ پر افترا ثابت ہوتا ہے اور دوسرے خسرانِ دنیا وآخرت اور تیسرے گمراہی نصیب ہوتی ہے اور چوتھے سیدھے راہ سے دور پڑ جاتا ہے۔

جامع البیان میں ہے:

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَهُمْ﴾ بالواو ﴿سَفَهًا﴾ للسفه أو سفهاء ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

---

① المصدر السابق.

جاهلين ﴿وَحَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ﴾ من البحائر ونحوها ﴿اِفْتِرَاءً عَلَى اللّٰهِ﴾ يحتمل المصدر والحال والمفعول له ﴿قَدْ ضَلُّوْا وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ﴾“①

[”یقیناً گمراہ ہوئے وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو قتل کیا۔“ واو کے ساتھ۔ بے وقوفی کی وجہ سے یا اس حال میں کہ وہ بے وقوف ہیں۔ ”بغیر علم کے۔“ جاہل ہوتے ہوئے۔ ”اور انھوں نے اس کو حرام قرار دیا جو اللہ نے انھیں عطا کیا تھا۔“ بحائر وغیرہ۔ ”اللہ پر جھوٹ باندھتے ہوئے۔“ اس میں مصدر ہونے کا بھی احتمال ہے، اسی طرح حال اور مفعول لہ ہونے کا بھی۔ بلاشبہہ وہ گمراہ ہوگئے اور وہ ہدایت یافتہ نہ تھے]

مدارک میں ہے:

”﴿وَحَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ﴾ من البحائر والسوائب وغيرها ﴿اِفْتِرَاءً عَلَى اللّٰهِ﴾ مفعول له ﴿قَدْ ضَلُّوْا وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ﴾ إلى الصواب“②

[”انھوں نے حرام قرار دیا اس کو جو اللہ نے ان کو عطا کیا۔“ بحائر اور سوائب وغیرہ۔ ”اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھتے ہوئے۔“ یہ مفعول لہ ہے۔ ”بلاشبہہ وہ گمراہ ہوئے اور وہ ہدایت یافتہ نہ تھے“ یعنی درست بات کی طرف]

ابو السعود میں ہے:

﴿وَحَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ﴾ من البحائر والسوائب ونحوهما ﴿اِفْتِرَاءً عَلَى اللّٰهِ﴾ نصب على أحد الوجوه المذكورة وإظهار الإسم الجليل في موقع الإضمار لإظهار كمال عتوهم وطغيانهم ﴿قَدْ ضَلُّوْا﴾ عن الطريق المستقيم ﴿وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ﴾ إليه، وإن هدوا بفنون الهدايات أو وما كانوا مهتدين من الأصل لسوء سيرتهم.③

[”اور انھوں نے اس کو حرام قرار دے لیا، جو اللہ نے ان کو عطا کیا تھا۔“ بحائر اور سوائب وغیرہ۔ ”اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھتے ہوئے۔“ مذکورہ وجوہ میں سے کسی ایک کی بنا پر اس پر نصب آیا ہے۔ اس آیت میں اللہ جل جلالہ کے اسم مبارک کو ظاہر لانا، حالاں کہ یہ محل ضمیر لانے کا تھا، ان کی انتہا درجے کی سرکشی کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔ ”بلاشبہہ وہ گمراہ ہوگئے۔“ سیدھی راہ سے۔ ”اور وہ ہدایت یافتہ نہ تھے۔“ یعنی اس کی طرف، اگرچہ وہ کئی قسم کے فنون کی طرف راہنمائی پانے والے

---

① جامع البيان (ص: ٣٠٢)

② تفسير النسفي (٢/ ٤٩)

③ تفسير أبي السعود (٣/ ١٩١)

تھے۔ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی بدسیرتی کی وجہ سے سرے سے ہدایت یافتہ نہ تھے]

ہاں اگر اس سانڈ یا پاٹھی یا غلے کے ساتھ کسی کی ملکیت یا حق متعلق ہے تو اس صورت میں دوسرے کے حق میں بدون اس کے اذن کے حرام ہے، لیکن غیر اللہ کے نام پر چڑھائے جانے سے یا چھوڑ دیے جانے سے نہیں، بلکہ تعلق حقِ غیر کے جہت سے، جیسا کہ ہر چیز کا یہی حال ہے کہ بوجہ تعلق حقِ غیر کے بدون اذن اس کے دوسرے کے حق میں حرام ہوتی ہے۔

الغرض کسی چیز کے غیر اللہ کے نام پر چھوڑے جانے پر یا چڑھائے جانے کو اس چیز کی حرمت میں کچھ دخل نہیں ہے۔ تقریر مولانا محمد اسماعیل صاحب دہلوی رحمہ اللہ مندرجہ کتاب ''عمدة النصائح في مسائل الذبائح'' میں ہے:

> ''صورت دوم یلہ کردن یعنی رہا کردن جانور و ایں دو قسم ست: اول آنکہ حیوان وحشی را از قید صیاد خلاص کناند یا خود خریدہ بعد قبض خود بگزارد و دریں رہا کردن قربتِ غیر خداے تعالیٰ منظور نیست۔ و ایں قسم را سببِ تقرب جستن در مشرکین و جہال مسلمین رائج ست و در شرع شریف سببِ تقرب نیست۔ دوم حیوان اہلی را چنانچہ بجار ہندوان حکم ایں قسم ایں ست کہ حلال ست زیرا کہ فاعلان ایں فعل تقرب در رہا کردن وبی مشقت ساختن آن منظور میدارند باجانش د ذبحش سروکاری ندارند۔ دلیل قوی تر آنکہ ہندوان گاؤ را بجار میسازند و ذبح آنرا اقبح القبائح میشمارند۔ آری در ہنود تقرب بجان حیوان ہم رائج ست، لیکن برائے ایں تقرب بز و جاموش میکشند، پس اگر مشرکی برائی بت کبوتری یا کنجشکی را بگذارد یا جاہل مسلمی بنام بزرگی رہانماید و ہمان کبوتر یا کنجشک را شخصی شکار کردہ بخورد حلال ست وہمیں ست حال بجار بایں معنی کہ ازین نام خللی در آن نشدہ۔ آری نظر بحق العبد چہ حکم دارد اگر ملکیت باحق او بان متعلق ست حکم غصب دارد، وحرمت بایں جہت خواہد بود بجہت نام آن شخص۔ و بر تقدیر یکہ یلہ کنندہ ذبح کند حرمت بوجہ غصب ہم نخواہد ماند۔ لیکن باید دانست کہ در شرع شریف تقرب خداے تعالیٰ ہم بایں وضع نمیشود۔ اگر مطابق صورت مذکورہ بہر قسمے کہ باشد از ہر دو قسم تقرب حق تعالیٰ جوید بمنزلہ آنست کہ دست خود را ہمیشہ بارادہ تقرب حق تعالیٰ برسر دار و ہیچ مفید نیست و بسبب اضاعت مال یا تشبہ بہنود یا خروج از اوضاع شرعیہ اثم ہم خواہد شد جانور را کہ مالک یلہ می سازد یا مثل قشر رمان ست کہ مالک آنرا می اندازد اگر مثل اول ست خوردنش ہر کس را حلال ست والالا۔ ایں را ہم بمثالی روشن کنم دار الحرب را مسلمین فتح کردند در آنجا بجاری یافتند کہ بنام بھوانی و امثالہ کفار یلہ کردہ بودند اگر آنرا حلال کردہ بخورد حلال طیب ست وہمچنیں ست در جواب

اسئلہ اربعہ از مولانا محمد معین لکھنوی رحمہ اللہ مندرجہ کتاب "عمدة النصائح في مسائل الذبائح"

[دوسری صورت ہے رہا کرنا، یعنی جانور کو رہا کرنا اور اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی یہ کہ وحشی حیوان کو شکاری کی قید سے رہا کرنا یا خود خریدے ہوئے جانور کو اپنے قبضے میں لانے کے بعد آزاد کرنا اور اس آزاد کرنے میں غیر اللہ کی قربت حاصل کرنا مقصود نہیں ہے۔ یہ قسم تقرب تلاش کرنے کے سبب کے طور پر مشرکین اور جاہل مسلمانوں میں رائج ہے، جب کہ شرع شریف میں تقرب کا سبب نہیں ہے۔ دوسرے گھریلو جانور، جیسے ہندوؤں کا بیل اور سانڈ، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ حلال ہے، کیوں کہ ایسا کرنے والے اس کی جان اور ذبح سے سروکار نہیں رکھتے، بلکہ ان کو صرف رہا کرنے اور تکلیف سے آزاد کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ ہندو لوگ گائے کو کسی مردے کے نام پر داغ دے کر چھوڑ دیتے ہیں اور اس کے ذبح کو اقبح القبائح شمار کرتے ہیں۔ جی ہاں! ہندوں میں بھی حیوان کی جان سے تقرب حاصل کرنا رائج ہے، لیکن وہ اس تقرب کے لیے بکری اور بھینس کو استعمال میں لاتے ہیں۔ پس اگر کوئی مشرک بت کے لیے کسی کبوتر یا چڑیا کو چھوڑ دے یا کوئی جاہل مسلمان کسی بزرگ کے نام پر رہا کرے اور اس کبوتر یا چڑیا کو کوئی شخص شکار کر کے کھا لے تو یہ حلال ہے تو سانڈ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لحاظ سے کہ اس نام کی وجہ سے اس میں کوئی خلل نہیں آئے گا۔ ہاں حق العبد کو دیکھتے ہوئے اس کا کیا حکم ہے؟ اگر حق کے ساتھ ملکیت ہے کہ وہ اس کے ساتھ متعلق ہے تو اس کا حکم غصب کا حکم ہوگا اور اس لحاظ سے یہ حرام ہوگا نہ کہ اس شخص کے نام کے لحاظ سے۔ اس لحاظ سے کہ کسی نے آزاد کیا ہوا جانور ذبح کیا، وہاں غصب کے لحاظ سے بھی حرمت نہیں ہوگی، لیکن یہ جان لینا چاہیے کہ شرع شریف میں خدائے تعالیٰ کا تقرب اس طریقے سے حاصل نہیں کیا جاتا۔ دو قسموں میں سے جو قسم بھی ہو، اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا اس مرتبے میں ہوگا کہ اپنے ہاتھ کو ہمیشہ حق تعالیٰ کے تقرب کے لیے کھلا رکھنا۔ یہ بالکل مفید نہیں ہے اور مال ضائع کرنے یا یہود کی مشابہت اختیار کرنے یا اوضاع شرعیہ سے نکل جانے کی وجہ سے گناہ بھی ہوگا۔ وہ جانور جس کو اس کا مالک آزاد کرتا ہے، وہ انار کے چھلکے کی طرح ہے کہ مالک اس کو پھینک دیتا ہے۔ اگر وہ پہلے کی طرح ہے تو ہر ایک کے لیے اس کا کھانا حلال ہے ورنہ نہیں۔ اس کو بھی میں ایک مثال کے ذریعے واضح کرتا ہوں۔ مسلمان دار الحرب کو فتح کرتے ہیں، وہاں پر ان کو ایک سانڈ ملتا ہے جسے کفار نے بھوانی وغیرہ کے نام پر آزاد کیا ہوتا ہے، اگر اسے ذبح کر کے کھا لیا جائے تو وہ حلال و طیب ہوگا۔ مولانا محمد معین لکھنوی رحمہ اللہ کی کتاب "عمدة النصائح في مسائل

الذبائح“ میں درج کردہ چار سوالوں کے جواب میں بھی ایسے ہی ہے]

سیوم یعنی غلے جو قبور و اوثان پر چڑھائے گئے ہیں، اس لیے حلال ہیں کہ کوئی چیز غیر اللہ کے نام پر چھوڑے جانے یا چڑھائے جانے سے حرام نہیں ہوتی، جیسا کہ سابقاً معلوم ہوا اور اگر ایسا ہوتا تو سانڈ وغیرہ جو غیر اللہ کے نام پر چھوڑے جاتے ہیں، ضرور حرام ہو جاتے، حالانکہ حرام نہیں ہیں، جیسا کہ معلوم ہوا۔

نیز سورت انعام میں مذکور ہے کہ عرب کے مشرکین نے ایک یہ رسم بھی کفر کی مقرر کر لی تھی کہ کھیتی و مواشی میں سے ایک حصہ اللہ کے نیاز کا ٹھہراتے اور ایک حصہ اپنے بتوں کے نیاز کا اور جو اللہ کے نیاز کا حصہ ہوتا اسے مسکینوں اور مہمانوں کو دیتے اور جو بتوں کے نیاز کا حصہ ہوتا اسے صرف اپنے بتوں پر صَرف کرتے یا پوجاریوں کو دیتے اور اسے اچھوتا، یعنی حرام کہتے، یعنی اس میں سے بجز ان کے بتوں یا پوجاریوں کے دوسرے کے حق میں صَرف کرنا یا دوسروں کو کھانا حرام کہتے ہیں اور جو اللہ کے نیاز کا ہوتا، اس میں سے بتوں پر صرف کرتے اور پوجاریوں کے دینے کو جائز ٹھہراتے۔

اللہ تعالیٰ نے اس رسم کو غلط بتایا اور اس کو ان کافروں کا اللہ پر افترا اور جھوٹ باندھنا قرار دیا، اس سے معلوم ہوا کہ کھیتی اور مواشی میں سے بتوں کے نیاز کا حصہ حرام نہیں ہے اور اس کو حرام ٹھہرانا (جیسا کہ عرب کے مشرکین کرتے تھے) اللہ پر افترا اور جھوٹ باندھنا ہے اور جب کھیتی اور مواشی میں سے بتوں کے نیاز کا حصہ حرام نہ ٹھہرا تو یہ غلے بھی جو قبور و اوثان پر چڑھائے گئے ہیں، حرام نہ ہوں گے، کیوں کہ یہ بھی تو بتوں ہی کے نیاز کے حصے ہیں اور وہ آیتیں سورت انعام کی جن میں اس کا بیان ہے یہ ہیں:

﴿وَ جَعَلُوْا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْاَنْعَامِ نَصِيْبًا فَقَالُوْا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَ هٰذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ اِلَى اللّٰهِ وَ مَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ اِلٰى شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ﴾ [الأنعام: ١٣٦]

یعنی ٹھہرایا (کافروں نے) اللہ کے لیے کھیتی و مواشی میں سے جو اللہ نے پیدا کیے ہیں، ایک حصہ (اور اپنے شریکوں، یعنی بتوں کے لیے ایک حصہ) پھر کہا: یہ اللہ کے لیے ہے اپنے خیال پر اور یہ ہمارے شریکوں کے لیے ہے، پھر جو ان کے شریکوں کے لیے ہے، سو نہیں پہنچتا ہے اللہ کی طرف (یعنی ان میں سے اللہ کے حصے کے مصارف میں کچھ نہیں صَرف ہو سکتا) اور جو اللہ کے لیے ہے سو پہنچتا ہے ان کے شریکوں کی طرف (یعنی ان میں سے ان کے شریکوں کے حصے کے مصارف میں صَرف ہو سکتا ہے) برا ہے یہ حکم جو وہ کرتے ہیں۔“

نیز فرمایا:

﴿وَ قَالُوْا هٰذِهٖٓ اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَ اَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُوْرُهَا وَ اَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُوْنَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا افْتِرَآءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيْهِمْ بِمَا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ﴾ [الأنعام: ١٣٨]

یعنی اور کہا انھوں نے یہ کھیتی اور مواشی اچھوتے ہیں نہ کھائے ان کو مگر جن کو ہم چاہیں (یہ کہا) اپنے خیال پر یعنی حرام کی گئی ہے سواری اور لادنا ان کی پیٹھوں پر اور (یہ) مواشی ہیں جن پر ان کے ذبح کے وقت نام نہیں لیتے اللہ کا (یہ کہا) جھوٹ باندھ کر اس پر وہ ان کو بدلا دے گا، جھوٹ باندھنے کا۔

ابوالسعود میں ہے:

﴿وَجَعَلُوْا﴾ شروع في تقبيح أحوالهم الفظيعة بحكاية أقوالهم الشنيعة ﴿لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْاَنْعَامِ﴾ أي عينوا له تعالىٰ مما خلقه من الحرث والأنعام نصيباً يصرفونه إلى الضيفان والمساكين، وحكاية جعلهم لله تعالىٰ ﴿نَصِيْبًا﴾ يدل على أنهم جعلوا لشركائهم أيضاً نصيباً، ولم يذكر اكتفاء بقوله تعالىٰ: ﴿فَقَالُوْا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَ هٰذَا لِشُرَكَآئِنَا﴾ فقوله تعالىٰ: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ اِلَى اللّٰهِ وَ مَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ اِلٰى شُرَكَآئِهِمْ﴾ أي مما عينوه لشركائهم لا يصرف إلى الوجوه التي يصرف إليها ما عينوه لله تعالىٰ من قرىٰ الضيفان والتصدق على المساكين، وما عينوه لله تعالىٰ إذا وجدوه زاكيا يصرف إلى الوجوه التي يصرف إليها ما عينوه لآلهتهم من الإنفاق عليها وذبح النسائك عندها والإجراء على سدنتها ونحو ذلك ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ﴾ فيما فعلوا من إيثار آلهتهم على الله تعالىٰ، وعملهم بما لم يشرع لهم" ① انتهىٰ ملتقطاً

[''اور انھوں نے مقرر کیا۔'' یہاں سے ان کے شنیع اقوال و افعال کا ذکر کر کے ان کے قبیح احوال کی مذمت کرنے کا آغاز کیا۔ ''اللہ کے لیے ان چیزوں میں سے جو اس نے کھیتی اور چوپاؤں میں سے پیدا کی ہیں۔'' یعنی انھوں نے اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ کھیتی اور چوپاؤں میں سے ایک حصہ اس کے لیے مقرر کیا جسے وہ مہمانوں اور مسکینوں پر صَرف کرتے تھے۔ اس کا یہ بیان کرنا کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کو مقرر کیا ''ایک حصہ'' اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے اپنے شرکا کے لیے بھی ایک حصہ مقرر کیا تھا۔ اپنے اس فرمان پر اکتفا کرتے ہوئے اس کا ذکر نہیں کیا ''پس انھوں نے کہا:

---

① تفسير أبي السعود (٣/ ١٨٣)

یہ اللہ کے لیے ہے، ان کے خیال کے مطابق اور یہ ہمارے شریکوں کے لیے۔'' نیز فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ''تو جو ان کے شرکا کے لیے ہے، سو وہ اللہ کی طرف نہیں پہنچتا اور جو اللہ کے لیے ہے، سو وہ ان کے شریکوں کی طرف پہنچ جاتا ہے۔'' یعنی انھوں نے جو حصہ اپنے شرکا کے لیے مقرر کیا ہوتا، وہ ان جگہوں پر صَرف نہ کیا جاتا جو جگہیں انھوں نے اللہ تعالیٰ کے حصے کے لیے مقرر کی ہوتیں، جیسے مہمانوں کی مہمان نوازی کرنا اور مساکین پر صدقہ کرنا اور جو حصہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے مقرر کیا ہوتا تو جب اسے بڑھا ہوا دیکھتے تو اس کو ان جگہوں میں خرچ کرتے جو انھوں نے اپنے شرکا کے لیے مقرر کی ہوتیں، یعنی ان پر خرچ کرنا اور ان کے پاس قربانیاں کرنا اور ان کے مجاوروں پر خرچ کرنا وغیرہ۔ ''برا ہے جو وہ فیصلہ کرتے ہیں۔'' یعنی انھوں نے اپنے شرکا کو اللہ تعالیٰ پر ترجیح دی ہے اور انھوں نے وہ کام کیا ہے جو ان کے لیے مشروع نہیں ہے]

نیز اس میں ہے:

﴿وَ قَالُوْا﴾ حكاية لنوع آخر من أنواع كفرهم ﴿هٰذِهٖٓ﴾ إشارة إلى ما جعلوه لآلهتهم ﴿اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ﴾ أي حرام، فعل بمعنى مفعول، كالذبح يستوي فيه الواحد والكثير، والذكر والأنثىٰ، لأن أصله المصدر، ولذلك وقع صفة لأنعام و حرث، ﴿لَا يَطْعَمُهَآ اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ﴾ يعنون خدم الأوثان من الرجال دون النساء، والجملة صفة أخرى لأنعام وحرث ﴿بِزَعْمِهِمْ﴾ أي قالوا متلبسين بزعمهم الباطل ومن غير حجة، وأنعام خبر مبتدأ محذوف، والجملة معطوفة علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿هٰذِهٖٓ اَنْعَامٌ﴾ الخ. أي قالوا مشيرين إلى طائفة أخرىٰ من أنعامهم، وهذه أنعام... الخ ﴿وَ اَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُوْرُهَا﴾ يعنون بها البحائر والسوائب والحوامي ﴿وَ اَنْعَامٌ﴾ أي وهذه أنعام، كما مر قوله تعالىٰ ﴿لَا يَذْكُرُوْنَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا﴾ صفة لأنعام، كأنه قيل: وأنعام ذبحت على الأصنام فإنها التي لا يذكر عليها اسم اللّٰه، وإنما يذكر عليها اسم الأصنام ﴿افْتِرَآءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيْهِمْ بِمَا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ﴾ أي بسببه أو بدله، و في إبهام الجزاء من التهويل ما لا يخفىٰ. انتهىٰ ملتقطاً.

[''اور انھوں نے کہا'' یہ ان کی انواعِ کفر میں سے ایک اور انواع کا بیان ہے۔ ''یہ'' ان کے اپنے شرکا کے لیے مقرر کیے ہوئے حصے کی طرف اشارہ ہے۔ ''چوپائے اور کھیتی ممنوع ہے۔'' یعنی حرام ہے۔ اس میں (حجر) فعل مفعول کے معنی میں ہے، جس طرح ''ذبح'' (مذبوح کے معنی میں) ہے، اس

میں واحد جمع اور مذکر و مونث برابر ہے، کیوں کہ اس کی اصل مصدر ہے۔ یہ جملہ انعام اور حرث کی ایک اور صفت ہے۔ ”اس کو صرف وہی کھائے، جسے ہم چاہیں۔“ یعنی عورتوں کے سوا بتوں کے مرد خدمت گزار کھائیں گے۔ یہ جملہ انعام اور حرث کی دوسری صفت ہے۔ ”ان کے خیال کے مطابق“ یعنی وہ اپنے باطل خیال کے ساتھ متلبس ہو کر بلا حجت یہ بات کرتے تھے۔ انعام مبتدا محذوف کی خبر ہے اور یہ جملہ فرمانِ باری تعالیٰ ﴿هٰذِهٖۤ اَنْعَامٌ ... الخ﴾ پر معطوف ہے۔ یعنی انھوں نے اپنے جانوروں کے ایک گروہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”وھذہ“ ”اور کچھ چوپائے ہیں جن کی پیٹھیں حرام کی گئی ہیں۔“ اس سے وہ بحائر، سوائب اور حوامی مراد لیتے تھے۔ ”اور کچھ چوپائے ہیں“ یعنی اور یہ چوپائے ہیں، جس طرح اس کا فرمان پہلے گزر چکا ہے۔ ”جن پر وہ اللہ کا نام نہیں لیتے“ اس پر جھوٹ باندھتے ہوئے۔ عن قریب وہ انھیں اس کی جزا دے گا جو وہ جھوٹ باندھتے تھے۔“ یعنی اس کے سبب سے یا اس کے بدلے میں، جزا کو مبہم بیان کرنے میں جو ہولناکی اور دہشت و وحشت ہے، وہ کسی پر مخفی نہیں ہے]

اسی طرح بیضاوی، مدارک، جلالین اور دیگر تفاسیر میں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ سانڈ اور یہ پاٹھیاں اور یہ غلے ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل ہیں یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل نہیں ہیں، اس لیے کہ ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ سے یا تو وہ جانور مراد ہے، جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے، یعنی جس جانور پر ذبح کرنے کے وقت غیر اللہ کا نام ذکر کیا جائے، جیسا کہ اس کی طرف ایک جماعت مفسرین کی گئی ہے یا وہ جانور مراد ہے جو غیر اللہ کی تعظیم پر ذبح کیا جائے، یعنی جس جانور کے نفسِ فعلِ ذبح سے غیر اللہ کی تعظیم اور اس کا تقرب مقصود ہو، جیسا کہ اس کی طرف بھی جماعت اہلِ تفسیر کی گئی ہے اور عبارات اس پر ایک فریق کی آگے منقول ہوں گی، إن شاء اللہ تعالیٰ۔ حق یہ ہے کہ یہ دونوں ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل ہیں اور دونوں حرام ہیں، اس لیے کہ یہ لفظ ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ قرآن مجید میں چار سورتوں میں آیا ہے:

① سورۂ بقرہ میں، ② سورۂ انعام میں، ③ سورۂ نحل میں، ④ سورۂ مائدہ میں۔

پہلی تین سورتوں میں بطورِ حصر کے چار چیزیں حرام فرمائی ہیں، ایک میتہ، یعنی مردار اور دوسرے دم، یعنی خون اور تیسرے لحمِ خنزیر، یعنی سور کا گوشت اور چوتھے ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ اور سورۂ مائدہ میں ان چار چیزوں کے علاوہ اور بھی چھ جانور حرام فرمائے ہیں، ایک ”منخنقة“ جو گلا گھٹ کر مر گیا ہو، دوسرا ”موقوذة“ جو لاٹھی کی چوٹ سے مر گیا ہو، تیسرا ”متردية“ جو اوپر سے گر کر مر گیا ہو، چوتھا ”نطيحة“ جو دوسرے جانور

کے سینگ کی چوٹ کھا کر مر گیا ہو، پانچویں ﴿مَآ اَكَلَ السَّبُعُ﴾ جس میں درندے نے کھا لیا اور وہ اس کے صدمہ سے مر گیا ہو اور چھٹے ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ جو بتوں کی تعظیم پر یا تھانوں یعنی بتوں کے نشانوں پر بتوں کی تعظیم کے لیے ذبح کیا گیا، یعنی جس کے ذبح سے غیر اللہ کی تعظیم قصد کی گئی۔ چونکہ پہلی تین سورتوں میں بطورِ حصر کے انھیں چار چیزوں کو حرام فرمایا ہے تو ضرور ہوا کہ سورت مائدہ میں جو اور چھ جانور حرام فرمائے ہیں، وہ سب انھیں چار چیزوں میں داخل ہوں، ورنہ حصر مذکور چار میں باطل ہو جائے گا۔

پس "منخنقة" اور "موقوذة" اور "متردية" اور "نطيحة" اور ﴿مَآ اَكَلَ السَّبُعُ﴾ جو سورت مائدہ میں مذکور ہیں، اس میتہ میں داخل ہیں جو پہلی سورتوں میں مذکور ہے اور ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ جو سورت مائدہ میں مذکور ہے، اس ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل ہے، جو پہلی تین سورتوں میں مذکور ہے۔ پس میتہ پہلی تین سورتوں میں شامل ہے۔ منخنقہ اور موقوذۃ اور متردیہ اور نطیحہ اور ﴿مَآ اَكَلَ السَّبُعُ﴾ کو اور ان کے سوا اور جانور کہ آپ سے مر گیا اور کسی طرح بغیر ذبح کے مر گیا، اس کو اور ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ پہلی تین سورتوں میں شامل ہے ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ کو اور اس جانور کو جس کے ذبح کرنے کے وقت غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا، پس جب ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ پہلی تین سورتوں میں شامل ہے دو چیز کو، ایک ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ کو، یعنی اس جانور کو جس کے ذبح سے غیر اللہ کی تعظیم قصد کی گئی ہو اور دوسرے اس جانور کو جس کے ذبح کرنے کے وقت غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا ہو تو ضرور ہوا کہ ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ سے سورت مائدہ میں فقط جانور اخیر مراد ہو، جس کے ذبح کرنے کے وقت غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا، ورنہ اگر یہاں دونوں مراد ہوں یا فقط اول مراد ہو تو پہلی تقدیر پر ﴿مَآ اَكَلَ السَّبُعُ﴾ کا تکرار بے سود اور دوسری تقدیر پر ایک کا تکرار بے سود لازم آئے گا۔

جب پہلی تین سورتوں میں یعنی بقرہ، انعام و نحل میں ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ شامل ہوا دونوں کو تو دونوں ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل ہوئے اور دونوں حرام ہوئے اور جب ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ سے وہ جانور مراد ہوئے، جن کے ذبح کرنے کے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے یا غیر اللہ کی تعظیم پر ذبح کیے جائیں، یعنی جن کے ذبح سے غیر اللہ کی تعظیم مقصود ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ ہونے کے لیے اس کا جانور ہونا اور اس جانور پر ذبح کا واقع ہونا بھی شرط ہے تو جو چیز کہ جانور ہی نہیں ہے، جیسے وہ غلہ جو قبور اور اوثان پر چڑھائے گئے ہیں یا جانور تو ہے، لیکن اس پر ہنوز ذبح واقع نہیں ہوا، جیسے سانڈ اور پاٹھی تو وہ کسی طرح ﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل نہیں ہو سکتے۔ وهذا ما أردنا إثباته، وقد ثبت.

## مفسرین کے اقوال:

بحمد اللہ تعالیٰ اب عبارات موعودہ ہر دو فریق مفسرین مع بعض عبارات متعلقہ تفسیر قولہ تعالیٰ: ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ وغیرہ منقول ہوتے ہیں۔ جلالین میں ہے:

"﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ ذُبِحَ عَلٰى اسْمِ غَيْرِهٖ"①

[''جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے'' اس کے غیر کے نام پر ذبح کیا جائے]

نیز اس میں ہے:

"﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ بأن ذبح علىٰ اسم غيره"②

[''جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے'' کہ اس کو اس کے غیر کے نام پر ذبح کیا جائے]

نیز اس میں ہے:

"﴿اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ أي ذبح على اسم غيره"③

[''یا نافرمانی (کا باعث) ہو، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو'' یعنی اس کے غیر کے نام پر ذبح کیا گیا ہو]

حاشیہ جمل میں خازن سے منقول ہے:

"﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ يعني مَا ذُكِرَ عِنْدَ ذَبْحِهٖ غَيْرُ اسْمِ اللّٰهِ"④

[''جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔'' یعنی جس کے ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو]

بیضاوی اور ابو السعود میں ہے:

"﴿مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ أي رُفِعَ بِهِ الصَّوْتُ عِنْدَ ذَبْحِهٖ لِلصَّنَمِ"⑤

[''جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔'' یعنی اس کو بت کے لیے ذبح کرتے وقت آواز بلند کی جاتی ہے]

نیز ان دونوں تفسیروں میں ہے:

"﴿وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ أي رفع الصوت لغير الله به كقولهم: باسم اللات والعزىٰ عند ذبحه"⑥

---

① تفسير الجلالين (ص: ٣٢)

② تفسير الجلالين (ص: ١٣٤)

③ تفسير الجلالين (ص: ١٨٨)

④ حاشية الجمل (١/ ٥٥٣) تفسير الخازن (٢/ ١٩٤)

⑤ تفسير أبي السعود (١/ ١٩١) تفسير البيضاوي (١/ ٢٩٢)

⑥ تفسير أبي السعود (٣/ ٦) تفسير البيضاوي (١/ ٢٩٢)

[“اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔” یعنی اس پر غیر اللہ کے لیے آواز بلند کی گئی ہو، جیسے ان کا اس کو ذبح کرتے وقت یہ کہنا: لات وعزیٰ کے نام پر]

جامع البیان میں ہے:

“﴿وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ ما ذكر غير اسم الله عند ذبحه” ① انتهىٰ

[“اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو” جس کے ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا ہو]

نیز اس میں ہے:

“﴿وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ كقولهم عند الذبح: باسم اللات والعزىٰ” ②

[“اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو” جیسے ذبح کے وقت ان کا کہنا: لات وعزیٰ کے نام پر]

نیز اس میں اور مدارک میں ہے:

“﴿وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ أي ذبح للأصنام فذكر عليه غير اسم الله” ③

[“اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو” یعنی بتوں کے لیے ذبح کیا گیا تو اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو]

نیز اس میں ہے:

“﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ رفع الصوت به لغير الله، وهو قولهم: باسم اللات والعزىٰ عند ذبحه” ④ انتهى

[“جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو” غیر اللہ کے لیے آواز بلند کی گئی ہو اور وہ ذبح کے وقت یہ کہنا ہے: لات وعزیٰ کے نام پر]

نیز اس میں ہے:

“﴿اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ أي رفع الصوت على ذبحه باسم غير الله” ⑤

[“یا نافرمانی (کا باعث) ہو، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو” یعنی اس کو ذبح کرتے وقت غیر اللہ کے نام کے ساتھ آواز بلند کی گئی ہو]

تفسیر کبیر میں ہے:

“معنى قوله ﴿وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ يعني ما ذبح للأصنام، وهو قول مجاهد

---

① جامع البيان (ص: ١١٨)

② جامع البيان (ص: ٤٣٩)

③ مدارك التنزيل (١/ ١٠٠)

④ مدارك التنزيل (١/ ٢٥٦)

⑤ مدارك التنزيل (٢/ ٣٦)

والضحاك و قتادة، وقال الربيع بن أنس و ابن زيد: يعني ما ذكر عليه غير اسم الله"① انتهیٰ

[فرمانِ باری تعالیٰ: ''اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو'' کا معنی یہ ہے کہ جو بتوں کے لیے ذبح کیا گیا ہو۔ یہ مجاہد، ضحاک اور قتادہ رحمہم اللہ کا قول ہے۔ یعنی جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو]

نیز اس میں ہے:

''﴿مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ كانوا يقولون عند الذبح: باسم اللات والعزى، فحرم الله تعالىٰ ذلك''② انتهى

[''جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔'' وہ ذبح کے وقت کہتے تھے: لات و عزیٰ کے نام پر، تو اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام قرار دیا]

فتح الرحمٰن میں ہے:

''﴿وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ و آنچہ آواز بلند کردہ شود در وقت ذبح وے بغیر خدا''③ انتہیٰ

[''اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو'' اور جس کے لیے ذبح کے وقت غیرِ خدا کے نام کے ساتھ آواز بلند کی گئی ہو]

نیز اس میں ہے:

''﴿اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ و آنچہ نام غیر خدا بوقت ذبح براو یاد کردہ شود''④ انتہیٰ

[''جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو'' اور جس کے ذبح کے وقت غیرِ خدا کا نام لیا گیا ہو]

نیز اس میں ہے:

''﴿اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ یا آنچہ فسق باشد کہ برائے غیرِ خدا آواز بلند کردہ شود وقت ذبح او''⑤ انتہیٰ

[''یا نافرمانی (کا باعث) ہو جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو'' یا وہ جو فسق ہو کہ اس کے ذبح کے وقت غیرِ خدا کی آواز بلند کی گئی ہو]

---

① التفسير الكبير (٥/ ١٩١)

② التفسير الكبير (١١/ ٢٧٩)

③ فتح الرحمن (ص: ٣٣)

④ فتح الرحمن (ص: ١٣٠)

⑤ فتح الرحمن (ص: ١٧٨)

جمل میں ہے:

"قوله ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ أي ما قصد بذبحه النصب، ولم يذكر اسمها عند ذبحه، بل قصد تعظيمها بذبحه فعلىٰ بمعنى اللام فليس هذا مكررا مع ما سبق، إذ ذاك فيما ذكر عند ذبحه اسم الصنم، وهذا فيما قصد بذبحه تعظيم الصنم من غير ذكره"① انتهىٰ

[اس کا فرمان "جو تھانوں پر ذبح کیا گیا ہو" یعنی جس کے ذبح کے وقت تھانوں کا قصد کیا گیا ہو اور جس کے ذبح کے وقت ان (تھانوں) کا نام ذکر کیا گیا ہو، بلکہ اس کے ذبح کے وقت ان کی تعظیم کا قصد کیا گیا ہو۔ پس علی لام کے معنی میں ہے۔ یہ گذشتہ الفاظ کے ساتھ تکرار نہیں ہے، کیونکہ اس پہلے کا معنی ہے جس کے ذبح کے وقت بت کا نام لیا گیا ہو اور اس کا معنی ہے، جس کے ذبح کے وقت بت کی تعظیم کا قصد کیا گیا ہو، اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو]

تفسیر کبیر میں ہے:

"واعلم أن قوله: ﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ فيه وجهان: أحدهما: وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب، والثاني: وما ذبح للنصب، واللام وعلى يتعاقبان، قال تعالىٰ: ﴿فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ اَصْحَابِ الْيَمِيْنِ﴾ أي فسلام عليك منهم، وقال ﴿وَ اِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا﴾ أي فعليها"②

[آگاہ رہو کہ فرمانِ باری تعالیٰ: "اور جو تھانوں پر ذبح کیا گیا ہو" اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی وہ جس کو بت کی تعظیم کے اعتقاد کے ساتھ ذبح کیا جائے اور دوسری وہ جسے بت کے لیے ذبح کیا جائے۔ لام اور علیٰ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تو (کہا جائے گا) تجھ پر سلام (کہ تو) دائیں ہاتھ والوں سے ہے" یعنی تجھ پر ان (دائیں ہاتھ والوں) کی طرف سے سلام۔ اور فرمایا: "اور اگر تم برائی کرو گے تو وہ اس کے لیے ہے" یعنی اس پر ہے]

مدارک میں ہے:

"﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ كانت لهم حجارة منصوبة حول البيت يذبحون عليها يعظمونها بذلك، ويتقربون به إليها"③

---

① حاشية الجمل (١/ ٥٥٤)

② التفسير الكبير (١١/ ٢٨٣)

③ مدارك التنزيل (١/ ٢٥٦)

[''اور جو تھانوں پر ذبح کیا گیا ہو'' بیت اللہ کے آس پاس ان کے کچھ نصب شدہ پتھر تھے، جس پر وہ ذبح کرتے تھے۔ یوں ان کی تعظیم کرتے تھے اور اس کے ذریعے ان کا قرب حاصل کرتے تھے]

فتح الرحمٰن میں ہے:

''﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ وحرام ست آنچہ ذبح کردہ باشد بر نشان ہائے معبود باطل یعنی بر صورت قبر، واللہ أعلم''①

[''اور جو تھانوں پر ذبح کیا گیا ہو'' اور وہ حرام ہے جس کو معبودِ باطل کے نشان (تھان) پر ذبح کیا گیا ہو، یعنی قبر کی صورت پر]

موضح القرآن میں ہے:

﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ اور جو ذبح ہوا کسی تھان پر۔②

تفسیر کبیر میں ہے:

''المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع كلها داخلة في الميتة''③

[گلا گھٹنے والا جانور اور جسے چوٹ لگی ہو اور گرنے والا اور جسے سینگ لگا ہو اور جسے درندے نے کھایا ہو، سب کے سب مردار میں داخل ہیں]

جمل میں ہے:

''قوله: ﴿مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَآ أَكَلَ السَّبُعُ﴾ هذه الأمور الستة من أقسام الميتة، وذكرها بعدها من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وإنما ذكرت بخصوصها للرد على أهل الجاهلية حيث كانوا يأكلونها ويستحلونها... الخ''④ والله أعلم بالصواب.

[اس کا یہ فرمان: ''اور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے'' اس فرمان تک ''اور جسے درندے نے کھایا ہو'' یہ چھے امور (جانور) مردار کی اقسام سے ہیں۔ مردار کے ذکر کے بعد ان کا ذکر خاص بعد العام کے باب سے ہے۔ ان (چھے اقسام) کو خاص طور پر اس لیے ذکر کیا گیا ہے، تاکہ اہلِ جاہلیت کا

---

① فتح الرحمن (ص: ۱۳۰)

② موضح القرآن (زیر آیت سورۃ المائدۃ: ۳)

③ التفسير الكبير (۲۰/ ۲۸۱)

④ حاشية الجمل على الجلالين (۱/ ۵۵۳)

رد کیا جائے، کیوں کہ وہ ان کو حلال جانتے تھے اور ان کو کھاتے تھے ]

حرره: محمد عبدالله (سابق مدرس عربی مدرسہ چشمۂ رحمت غازی پور)

الجواب صحيح. كتبه: محمد عبدالرحمن اعظم گڑھی مبارکپوری①

الجواب صحيح. حرره شهود الحق بهاری عظيم آبادی

ما أحسن هذا الجواب فقد أجاد المجيب وأصاب. فی الواقع سانڈ وغیرہ ہمچو جانوراں کہ ہندو زندہ بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے ہیں ﴿وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل ہرگز نہیں ہے، مگر بسبب اس کے کہ اس واگذاش سے وہ ملکِ مالک سے خارج نہیں ہوتے ہیں، ان کا پکڑنا اور خرید کرنا، ان کی موجودگی میں درست نہ ہوگا، مگر یہ کہ "مالك في أخذه فهو له كهدي" والله أعلم.

حرره: الراجي عفو ربه القوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي. تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ١٢٩١ھ

صح الجواب. العبد محمد شبلی جیراج پوری اعظم گڑھی۔ فقط

أصاب من أجاب. حررہ محمد عبدالعزیز عظیم آبادی۔

هذا هو الحق أحق بالاتباع. نمقه محمد حفيظ بندوی.

سانڈ کے حرام و مکروہ ہونے میں کوئی دلیل نہیں۔ محمد عبدالجبار ساکن ڈیانواں

فی الواقع سانڈ حلال طیب ہے، کیوں کہ از روئے آیات و احادیث کے تمام صحابہ اور علما تابعین و ائمہ مجتہدین نے سانڈ کو حلال فرمایا ہے۔ اس کا بیان تمام کتبِ تفاسیر میں موجود ہے۔ والله أعلم۔ حرره أبو الطيب محمد شمس الحق عظيم آبادی ١٢٩٨ھ

اس فقیر کے نزدیک حق یہ ہے کہ سانڈ حرام نہیں ہے اور نہ اس کی حرمت پر کوئی دلیلِ صریح ہے، بلکہ جہاں تک آیاتِ قرآن و احادیث وغیرہ سے دیکھا جاتا ہے، حلت ثابت ہے، اس بارے میں قائلینِ حلت کے استدلال قوی ہیں۔ والله أعلم.

حرره أبو الخيرات محمد حبيب الله چاندپاری، صح الجواب. العبد ابو تراب حيدر علي.

---

① جس وقت مولانا محمد عبدالرحمٰن مبارک پوری نے اس فتوے کی تائید کی، وہ اُن کی طالب علمی کا زمانہ تھا، لیکن بعد ازاں اُن موقف میں تبدیلی آ گئی اور وہ ایسے سانڈ کی حرمت کے قائل ہو گئے، چناں چہ وہ خود فرماتے ہیں:

"جس وقت میں نے دستخط کیا تھا، اس وقت میرا وہی خیال تھا جو "الحجة الساطعة" کے اندر مذکور ہے، لیکن اب سابق خیال میں تبدیلی ہوگئی ہے۔" (منقول از رسالہ: بکرا دیوی، ص: ۴۰)

سانڈ کے حلال ہونے میں علماء کا اختلاف نہیں اور ﴿وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں کسی دلیل سے یہ ثابت نہیں، جو اس کو حرام سمجھے، وہ مسلمان نہیں، بلکہ گمراہ ہے۔ العبد محمد زبیر عظیم آبادی۔

سانڈ حلال پاک ہے، ہندوستان کے بڑے بڑے علماء جیسے مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی وغیرہ علماء نے اس کے کھانے کو فرمایا ہے۔ محمد عبد الوہاب بہاری۔

اس خاکسار نے تمام کتبِ اسلامیہ میں دیکھا تو سائبہ وغیرہ مواشیات کو جو کفار مشرکین نقلی معبود کے نام پر چھوڑ دیتے تھے، اسے حلال طیب لکھا ہوا پایا اور جو مواشی غیر اللہ کے نام پر بطورِ تعظیم وتقرب یا نذر نیاز کے ذبح ہو، اگرچہ عند الذبح بسم اللہ کہے، البتہ وہ حلال نہیں، وہی ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ ہے اور جس جانور کو کسی جنات یا انسان کے اسم پر نام زد کیا و بعدہ جگہ خاص یا وقت معین پر اس کے خوشی کے واسطے یا اس کے نام پر ذبح ہو، وہ بھی درست نہیں۔ ﴿وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں وہ ہے۔ کتبہ نور محمد الٰہی بخش۔

لله در من أفتى بدر البحيرة وذبح السائبة والوصيلة والحام والبحيرة، وإن عافتها النفوس الزاكية فصارت نسكا طيبة زاكية، وإنما يتوقف فيها إذا كانت مسلوبة، لأن الشارع لم يبح المسلوبة ما لم يسقم عليه وليه. حرره أبو الجود محمود المكي.

[کیا خوب کہا ہے جس نے بحیرہ کا دودھ دھونے، سائبہ، وصیلہ، حام اور بحیرہ کو ذبح کرنے کا فتویٰ دیا ہے اور اگرچہ پاکیزہ نفوس نے ان سے کراہت کی ہو۔ یہ حلال و پاکیزہ قربانیاں ہی رہیں گی۔ ان میں اس وقت توقف کیا جائے گا جب ان کو چھینا گیا ہو، کیونکہ شارع نے چھینے ہوئے جانوروں کو مباح نہیں کیا جب تک مالک اجازت نہ دے]

# الكلام النّبالہ

## في رد

# هفوات من منع مساجد الله

تالیف

استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱/صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶/نومبر ۱۹۱۸ء)

دار أبي الطيب
للنشر والتوزيع

# جامع الشواہد۔ پسِ منظر، مقصد اور کردار

الحمد للّٰہ والصلاۃ والسلام علی رسول اللّٰہ.

اس میں شک نہیں کہ آدمی آبا و اجداد کی روش کو جلد چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہوتا اور نہ وہ امور و رسوم ہی اس سے جلد چھوٹتے ہیں، جن پر وہ عمر کے اکثر حصے میں عمل کرتا رہا ہے، چاہے وہ غلط ہوں یا نامناسب۔ پھر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تعصّبات و نزاعات و نفسانی اغراض کو اس حد تک لازم پکڑنے پر مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ حق و ناحق کی تمیز ہی کھو بیٹھتا ہے اور اس کے سامنے آسمانی وحی، رسولِ برحق، مرشدِ غم خوار کی بات بھی ٹھکرا دیتا ہے۔

ہندوستان میں ایک زمانے سے تقلید و جمود کا دور دورہ رہا ہے۔ درمیان درمیان میں بعض عبقری شخصیتوں نے اس میں کچھ ہلچل پیدا کرنا چاہی، مگر ان کو سنگین حالات اور دشوار گزار مراحل سے ڈرا کر چپ کرانے کی کوشش کی گئی۔ حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مرزا مظہر جانِ جاناں اور شاہ عبد العزیز رحمہم اللہ وغیرہم نے اپنے اپنے وقت میں اس جمود و تعطل کو توڑنے کی کوشش کی، جس کی بہت سی مثالیں ان کی زندگیوں اور کتابوں میں مل جائیں گی، مگر دسویں صدی کے بعد تحریک آزادیِ فکر یا عدمِ تقلیدِ شخصی کے لیے جو فضا ہموار ہوئی، اس میں شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادہ کا بڑا ہاتھ رہا۔ آخر میں تحریکِ شہیدین نے اس کو کافی آگے بڑھایا، کیوں کہ خلافت علی منہاج النبوہ، جس کا یہ تحریک خواب دیکھ رہی تھی، موجودہ جمود و تقلید سے اس کا کام چلنے والا نہ تھا۔

اس میں شک نہیں کہ تقلید و جمود کے خلاف راہ ہموار کرنے میں درحقیقت خانوادہ شاہ ولی اللہ اور ان کے پروردہ اشخاص ہی کا ہاتھ تھا، جو درحقیقت حنفی ہی تھے، مگر حنفیت کو جس قعرِ عمیق میں پہنچا دیا گیا تھا، اس سے وہ سخت نالاں تھے اور محسوس کرتے تھے کہ اس سے نکالنے کے لیے سخت قدم کی ضرورت ہے۔

۱۸۳۱ء کے بعد شہیدین تحریک جن گوناگوں مشکلات سے دوچار ہوئی اور انگریزوں کا تختہ مشق بنی اور جس قدر اس نے جانی و مالی قربانیاں دیں، اس سے اس کا رخ ایک دم علمی مشاغل کی طرف پھر گیا۔ اس سلسلے میں صرف ایک میاں سید نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۰ھ) ہی کو لے لیا جائے تو تعجب ہوتا ہے کہ اس اکیلی جان نے جو کارہائے نمایاں انجام دیے، وہ بڑی بڑی انجمنوں سے ممکن نہ تھے۔ عرب و عجم تک اس کا فیض عام ہوا، اپنے اور بیگانے سب ہی اس سے فیض یاب ہوئے۔

۱۸۴۳ء سے آپ نے جو درسِ حدیث کا سلسلہ شروع کیا تو یہ سلسلہ چالیس سال تک چلتا رہا۔ اس زمانے

میں عمل بالحدیث کی تحریک نے کافی زور پکڑ لیا تھا اور جمود و تقلید کے دلدادہ پیچ و تاب کھا رہے تھے۔ ہر دن نئے الزامات تراشنا اور نئے نئے بہتانات کا اضافہ کرنا ان کا کام تھا۔ دہلی میں کئی بار نقضِ امن کی صورتیں پیدا کی گئیں، اہلِ حدیثوں کے نام سے مختلف رسالے خود لکھ کر عوام میں پھیلائے گئے، جس سے عام فساد برپا ہوا، اہلِ حدیثوں کو مسجدوں سے نکالنے کی مہم شروع ہوئی، مگر یہ تحریک باوجود اندرونی و بیرونی دباؤ کے دبی نہیں، بلکہ بڑھتی رہی۔

آج بھی جن گھناؤنے الزامات کی جگالی ہمارے بعض ہم عصر کرتے رہتے ہیں، وہ درحقیقت اسی بازگشت کا کرشمہ ہے، جو اس وقت بعض مفسدوں نے جماعت سے بدگمان کرنے کے لیے اور اس کو انتقام کی آگ میں جھونکنے کے لیے کی تھی۔

## اہلِ حدیث کے خلاف سازش:

۱۲۹۸ھ میں کسی حنفی نے ایک چٹھی مولانا سید شریف حسین صاحب، مولانا سید محمود صاحب فرزند امام جامع مسجد دہلی، مولوی عبدالمجید صاحب و مرزا عبدالعزیز کی طرف سے مولوی ولایت علی فرخ آبادی کے نام لکھی، چالاکی یہ کی کہ اس کو چھپانے کے بجائے اس کی نقول تیار کیں، تاکہ قانون کی زد سے بچا جا سکے اور فتنہ بھی کھڑا ہو سکے، چناں چہ بڑے پیمانے پر اس سے ہنگامے ہوئے۔

بقول مولانا محمد اسماعیل گوجرانوالہ رحمہ اللہ یہ چٹھی واقعی ایک آگ تھی، جو کسی بدتمیز نے سلگائی تھی۔ اگر جلدی ہی اس کا سدباب نہ کیا جاتا تو پتا نہیں فتنہ کہاں کہاں پہنچتا۔ آپ لکھتے ہیں:

> ''یہ چٹھی بعینہٖ اس وقت طبع شدہ میرے پاس موجود ہے، جو اہلِ حدیث کی طرف سے مع تردید طبع کرائی گئی ہے۔ اس کا مضمون اس قدر تکلیف دہ ہے کہ آج بھی اسے نقل کرتے ہوئے شرم محسوس ہوتی ہے۔ معلوم نہیں کس بدتمیز نے یہ مضمون بنایا اور اہلِ حدیث کی طرف منسوب کرنے کی اسے کیسے جرأت ہوئی۔''

اس چٹھی میں جو بے ہودہ الزامات جماعت کے افراد پر لگائے گئے تھے، اس زمانے میں میاں صاحب کے ایک شاگرد جناب مولانا عبدالحق صاحب نے ان افراد سے، جن کے نام سے یہ چٹھی لکھی گئی تھی، مل کر اور تحقیقِ حال کے بعد اپنے رسالے ''کلام سلیم لدفع بہتان عظیم'' میں خوب خوب قلعی کھول دی اور واضح کر دیا کہ یہ کسی بدخواہِ قوم شقی ازلی اور مفسد کی کارروائی ہے، جماعت اہلِ حدیث کا یا اس کے کسی فرد کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ جن حضرات کے نام سے یہ تحریر بنائی گئی تھی، ان حضرات نے بھی ان تحریروں سے انکار شد و مد سے کر دیا تھا۔ یہ چنگاری ابھی بجھی نہ تھی کہ ایک اور پھلجڑی چھوڑی گئی۔

ہوا یوں کہ مندرجہ بالا واقعہ سے جو مقصد مفسدوں کا تھا، وہ جب پورا نہ ہوا تو انھوں نے چند مسائل پر

مشتمل ایک رسالہ لکھا اور اس کو چھاپ کر دہلی میں عام کیا۔ اس رسالے میں الزامات لگائے گئے تھے کہ اہلِ حدیث کے نزدیک:

- پھوپھی سے نکاح جائز ہے۔
- خنزیر کی چربی پاک ہے۔
- پاخانہ پاک ہے۔
- منی شکر میں ملا کر کھانا درست ہے۔

یہ سارے الزامات ایک شخص عبد الغفور نامی کے نام سے چھاپے گئے، مگر جب اس سے خلفشار ہوا اور حکومتِ وقت نے اس کی تفتیش کرائی تو پتا چلا کہ یہ رسالہ عبد الرشید مالک حنفی پریس دہلی نے طبع کیا ہے اور مالک پریس حنفی نے مولوی عبد الغفور اور مولوی محمد شاہ کی نشان دہی کی کہ ان لوگوں نے یہ رسالہ چھپوایا ہے۔

ان دونوں میں مولوی محمد شاہ حنفی، وہ شخص ہے، جس کی شمولیت اہلِ حدیثوں کے خلاف ہر مکر و فریب، دجل مکاری اور دسیسہ کاری میں اس زمانے میں ضرور رہی اور یہ شخص برابر فریب و فتنہ اندازی میں مشغول رہا۔ ان شرارتوں سے دہلی کی فضا خراب ہو رہی تھی اور نقضِ امن کی صورت بار بار پیدا ہو جاتی تھی۔ حضرت مولانا حمید اللہ صاحب میرٹھی رحمہ اللہ اس کے متعلق لکھتے ہیں:

> ''وہ معاملہ دراصل یوں تھا کہ جب وہ جعلی فتوے جس میں خالہ پھوپھی وغیرہ سے نکاح کو جائز اور سور کی چربی اور عورتوں کی منی کو پاک لکھا تھا، وہ جناب میاں صاحب کے شاگرد کے نام سے چھاپا گیا اور اس کی شکایت صاحب کمشنر تک پہنچی اور موحدین کی طرف سے نالش کی تیاری ہوئی، تب منشی عزیز الدین صاحب وکیل وغیرہ نے حنفی مولویوں کو سمجھایا کہ جلد کوئی تدبیر کرو، ورنہ چوری پکڑی جائے گی اور بالضرور دو چار کو سزا ہوگی۔ تب حنفی صاحبوں نے صلح نامہ کا ڈھکوسلہ نکالا اور جناب میاں صاحب کو نالش سے باز رکھا، ہر چند کہ اکثر موحدین کو اس افترا پر نہایت جوش تھا، مگر حضرت میاں صاحب کے اخلاق اور حلمِ قدیمی کا یہی مقتضی ہوا کہ خیر درگزر کرو، یوں وہ صلح نامہ ہوا تھا۔''

نیز حضرت مولانا حمید اللہ صاحب خود لکھتے ہیں:

> ''مجھ کو اس صلح نامہ پر اس وجہ سے آگاہی ہوئی کہ جب دہلی میں یہ امر پیش ہوا تو مولانا شیخ عبید اللہ صاحب میرے پاس قصبہ سراوہ میں تشریف رکھتے تھے، ان کو بہت تقاضے کے ساتھ دہلی میں بلایا گیا۔ مولانا ممدوح دہلی تشریف لے گئے اور میں نے خبر کا انتظام ایسا کیا کہ مجھ کو برابر خبر ملتی رہی۔ جب صلح نامہ کی تجویز پیش ہوئی تو میں نے مولانا شیخ عبید اللہ صاحب کو لکھا کہ مقلدین کے عہد و پیمان کا چنداں اعتبار نہیں ہے، اس وقت میں مقدمہ کی صورت بگڑی ہوئی دیکھ کر صلح کرتے ہیں، پھر قائم نہ رہیں گے۔ مولانا نے مجھ کو تحریر فرمایا کہ کیا کیا جائے؟ حضرت میاں صاحب صلح پر رضا مند

ہو گئے، خیر صلح بہتر ہے۔"①

مگر کس قدر شرم کی بات ہے کہ تذکرہ محدث سورتی کا مصنف خواجہ رضی حیدر میاں صاحب کے اس اخلاقِ کریمانہ اور حلم و بردباری کا بجائے احساس کرے، الٹا ان کو مطعون کرتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ آپ نے کمشنر دہلی سے اپنے تعلقات کی بنا پر مدد چاہی اور یہ صلح نامہ کرا دیا۔ چوں کہ وہ معاہدہ بھی تاریخ میں اس لائق ہے کہ اس کو ذکر کیا جائے، لہٰذا مناسب ہے کہ اس کو یہاں درج کر دیا جائے۔

## نقل معاہدۂ علمائے اہلِ حدیث و فقہ مدخولہ عدالت کمشنری دہلی

۱۸۵۷ عیسوی
مہر محکمہ کمشنر قسمت دہلی

”الحمد لله رب العالمين، والصلاة علىٰ رسوله محمد و آله وصحبه أجمعين. أما بعد! چوں کہ دہلی و دیگر امصار میں اکثر نافہم لوگوں نے مسائلِ فروعیہ میں تنازعات بے معنی برپا کر کے طرح طرح کے اشتہارات و رسائل مشتہر کیے ہیں۔ بار بار وہ اشتہار و رسائل ہماری نظر سے گزرے، ہر چند بطورِ خود اس کا انتظام و امتناع چاہا، مگر نادان لوگ باز نہ آئے اور خفیف امور پر نوبت بہ عداوت پہنچائی۔ ہر ایک فریق اپنے مخالف فریق کو گمراہ اور خارج از اہلِ سنت و الجماعت تقریراً و تحریراً کہنے لگا اور باہم فساد و عناد بڑھتا گیا اور یہاں کے فساد سے اور بلاد اور قصبات میں یہی نزاع و تکرار بین المسلمین واقع ہوئی اور نوبت بہ فوج داری پہنچی، حالاں کہ یہ خلاف سلف صالح سے چلا آیا ہے اور صحابہ کرام اور مجتہدینِ عظام میں فروعی مسائل میں اختلاف رہا ہے، لیکن باوجود اختلاف کے اُن حضرات میں بغض و عناد و فساد نہ تھا، ایک دوسرے کو خارج از اہلِ سنت و الجماعت نہ سمجھتا تھا اور آپس میں محبت و اتحاد تھا اور آج کل لوگ انھیں فروعی مسائل کے اختلاف کے سبب اتفاقی حرمتوں میں مبتلا ہو رہے ہیں، کیوں کہ ضد اور کینہ اور غیبت اور عداوت اور فساد بالاتفاق حرام ہے۔

”جن مسائل مختلف فیہ میں اختلاف ہیں، وہ یہ ہیں: نجاستِ آب، آمین بالجہر فی الصلاۃ، رفع الیدین فی الصلاۃ، رفع سبابہ و دیگر مسائلِ اختلافیہ۔ بعض نے ان کو حرام سمجھا اور بعض نے مثل موکدہ۔ غرضیکہ جادہ اعتدال سے گزر گئے۔ ایک فریق دوسرے فریق کے افعالِ نماز میں طعن و توہین

---

① دیکھیں: انتباہ المقلدین (ص: ۱۲)

سے پیش نہ آئے اور نماز ایک فریق کی دوسرے کے پیچھے بشرطِ رعایت عدمِ مفسدات جائز ہے، پس جو شخص کرے، اس کو منع نہ کیا جائے اور اس کے پیچھے بلاشبہہ نماز پڑھے اور آپس میں محبت اور اتحاد رکھیں اور کوئی کسی کو برا اور بدمذہب نہ جانے۔ مساجد میں کسی فریق کا کوئی فریق فریقین سے مانع و مزاحم نہ ہو، جیسا کہ طریقہ سلف کا تھا اور عمل درآمد متقدمین کا رہا ہے۔ عامل بالحدیث اپنے طور پر عمل کرے اور عامل بالفقہ اپنے طور پر۔ ہر ایک مسجد میں ہر ایک اپنے عمل بجالانے کا مجاز و مختار ہے۔

"پس ہم سب اس بات کا اشتہاد دیتے ہیں کہ ہر واعظ اپنے وعظ میں دلائل تکراری و اجتہادی وغیرہ بیان نہ فرمائیں۔ البتہ وقت تدریس حدیث شریف کے اس کے دلائل اور کتبِ فقہ کی تدریس کے وقت اس کے دلائل بیان کیے جائیں اور طعن و تشنیع نہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا القیاس ہر موقع تحریر پر سوائے دلائلِ کتب کوئی بات خلافِ تہذیب نہ لکھی جائے اور اب جو شخص کوئی اشتہار یا کتاب ایسے مضمون کا شائع کرے، جس میں مذاہبِ ائمہ اربعہ یا محدثین ۔علیہم الرضوان۔ کی توہین شرعی ہو، اس کے تدارک کی حکام والا شان سے استدعا کی جائے۔ غرض کہ جو آفات و اَفساد اشتہارات و رسائل اور تکرارِ امامت سے ہو رہے ہیں، ان کا انسداد بخوبی ہونا چاہیے کہ آیندہ ایسے تنازعات پیدا نہ ہوں اور مسلمانوں کے قلب سے کینہ و عداوت مکمل جاتا رہے اور جس شخص کو کسی مسئلہ کا دریافت کرنا منظور ہو، اس کو اختیار ہے کہ خلافِ وقت وعظ، جس مولوی صاحب سے اس کو عقیدت ہو، دریافت کر لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ کسی دوسرے مولوی سے بھی دریافت کرے، لیکن منازعت و تکرار نہ کرے۔" فقط

تحریر بتاریخ بست و ششم ذیقعدہ روز جمعہ ۱۲۹۸ ہجری

مولانا سید محمد ابو المنصور صاحب امام فن مناظرہ۔ إنه كان منصورا.
محمد غلام اکبر خان محمدی السنی ۱۲۸۸ھ    محمد حبیب اللہ ابو الخیرات ۱۲۹۸ھ
العابدین ۱۲۹۸ھ ابو محمد زین    محمد یعقوب ۱۲۸۶ھ
دستخط حسبنا اللہ بس حفیظ اللہ محمدی السنی
محمد حمایت اللہ جلیسری ۱۲۹۴ھ
محمد ابراہیم خاں خادم شرع رسول اللہ قاضی القضات ۱۲۹۱ھ    ابو الخیر محمد یونس
واعظ عاشق علی
محمد عبد الحق صاحب (مدرس مدرسہ فتح پوری) محمد عبد الحق
مہر مولوی محمد عاشق علی صاحب سلمہ    سید نذیر حسین ۱۲۸۱ھ
محمد تلطف حسین (خادم شریعت رسول الثقلین)    محمد اسحاق ۱۲۹۳ھ

محمد جمیل ۱۲۹۳ھ     ز شرف سید کونین شد شریف حسین سلمہ اللہ ابن مولانا مولوی سید نذیر حسین

محمد یوسف عبدہ ۱۲۸۴     محمد عبداللہ۔ عفا اللہ عنہ ۱۲۹۱

ابو محمد     محمد علاؤ الدین ۱۲۹۱

برادر امام مسجد دہلی، جنگ علی خان بہادر روشن رقم حافظ امیر الدین منیر الدولہ فیض

مولوی رحیم بخش محمد مسعود نقشبندی۔ محمد رحیم بخش۔ فھو المسعود ۱۲۸۹ھ

مولوی محمد عبدالرب صاحب واعظ۔ محمد عبدالرب ۱۲۹۰ھ     محمد زین العابدین احمد

مہر و دستخط جانشین جناب مولانا حاجی قطب الدین خان صاحب دہلوی

ز محمد عبدالقادر امید وارِ شفا (یہ صلح نامہ نہایت عمدہ ہے)     سید تلطف حسین

سید محمد امام مسجد جہاں نما     عبدالجبار بقلم خود مدرس دوم عربی مدرسۃ القرآن

مولوی محمد شاہ صاحب مدرس مدرسہ فتح پوری و مولف کتاب مدار الحق و بلاغ المبین و عروۃ الوثقی وغیرہ۔

محمد شاہ ہست در دو جہاں

دستخط: فقیر محمد یعقوب۔ عفا اللہ عنہ الذنوب، ولد مولوی کریم اللہ صاحب دہلوی

دستخط: محمد عبدالرشید بقلم خود۔ ولد مولوی عبدالحکیم صاحب

دستخط: ابو نعیم محمد عبدالحلیم لکھنوی۔ عفي عنہ۔ بقلم خود

دستخط: محمد سلیم اللہ بدایونی بقلم خود

دستخط: سید محمد اسماعیل عظیم آبادی بہاری بقلم خود

دستخط: قادر بخش۔ عفي عنہ۔ بقلم خود

محمد عبدالمجید بقلم خود مہتمم مدرسہ القرآن

تصدیق و دستخط: جناب میجر جی گارڈن ینگ صاحب بہادر کمشنر دہلی (مصدقہ ۳۱ جنوری ۱۸۸۳ء)

اس معاہدے کے ہو جانے سے ان لوگوں کو کافی زک پہنچی، جو کسی طور مسلمانوں میں امن و امان برقرار رہنا نہ چاہتے تھے اور ہمہ وقت اس بات کے ساعی رہتے تھے کہ کسی طرح یہ آپس میں لڑتے رہیں۔ ان کی ساری کوشش یا تو شعوری تھی اور مقصد تقلید پرستی کی اندھی اور بے جا حمایت تھی یا وہ حکمراں طبقے کو فائدہ پہنچانا چاہتے تھے کہ مسلمان سکون سے نہ رہ سکیں، تاکہ کوئی کوشش برطانوی استعمار کو اُکھاڑنے کے لیے سوچیں یا یہ ساری حرکتیں غیر شعوری تھیں اور ازلی شقاوت کے سبب اس نامراد و نامسعود کام میں، دن و رات بسر کرتے تھے اور یہی ان کا ذریعہ معاش و سببِ مشیخت و سیادت تھا کہ عوام کے ذہنوں کو ہمیشہ انہی مغالطوں میں مشغول رکھا جائے۔

چناں چہ نیا شگوفہ یہ چھوڑا گیا کہ جو معاہدہ کمشنر دہلی کے روبرو ہوا ہے، وہ ایک فیصلہ ہی ہے، کوئی شرعی حکم نہیں ہے، اس کے سبب تکفیر و تفسیق کے فتوے رد کیے جا سکتے ہیں اور نہ مسلمانوں پر اس معاہدے کی پابندی ہی ضروری ہے۔

## جامع الشواہد کا فتنہ:

معاہدہ دہلی کے بعد دہلی میں تو بہت حد تک سکون ہو گیا اور باہم منافرت کی فضا ختم ہو گئی۔ ایک دوسرے کے پیچھے نمازیں بھی پڑھنے لگے اور مسجدوں سے نکالنے وغیرہ کی کارروائیاں بھی رک گئیں، چوں کہ دہلی ایک مرکزی حیثیت کی مالک تھی، اس لیے اس کا اثر دیگر اضلاع میں بھی خوش گوار پڑا، لیکن معاندین کو وہ ایک آنکھ نہ بھایا اور اس کے اثر کو زائل کرنے کے لیے انھوں نے ایک سراسر ظالمانہ اور شر انگیز دستاویز تیار کی۔ تعجب تو اس بات کا ہے کہ بعض وہ لوگ جو دہلی کے معاہدے میں دستخط کرنے والے تھے، ان لوگوں نے اس پر بھی دستخط کیے اور پوری کوشش کی گئی کہ دوبارہ مسلمانوں میں باہمی نزاع شروع ہو اور موحدین کو مسجدوں سے نکالا جائے۔

چناں چہ ایک رسالہ "جامع الشواهد في إخراج الوهابيين عن المساجد" کے نام سے چھاپ کر سارے ہندوستان میں عام کیا، تاکہ موحدین کو ستانے کا موقع مل سکے اور معاہدہ دہلی کا اثر زائل ہو جائے اور وہی پرانی فضا آپسی بغض و عناد اور شر و فساد کی دوبارہ شروع ہو۔

اس رسالے کے مارکیٹ میں آتے ہی پھر وہی شر و فساد شروع ہو گیا۔ جامع الشواہد حقیقت میں چند ورق پر مشتمل ایک فتویٰ تھا، جس کے مضمون سے ظاہر ہے کہ مستفتی اور مفتی وہ خود ہی ہیں اور محض اہلِ حدیث دشمنی میں عبارات میں کتر بیونت اور سیاق و سباق کو کاٹ کر یہ گمراہ کن فتویٰ انھوں نے لکھا تھا، چوں کہ یہ ایک نئے رنگ کی کارستانی تھی، جس میں الزامات کتابوں کے حوالے بقیدِ صفحات دیے گئے تھے اور اب تک جس قدر فتوے اہلِ حدیث کی مخالفت میں چھپے تھے، ان میں سب سے گرم تر اور شر انگیز تھا، اس لیے فساد پسند افراد میں اس کی خوب پذیرائی ہوئی، نیز جس تعداد میں یہ مختلف مقامات سے چھاپا گیا اور جن حالات میں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کو انگریزی حکومت کی پوری پوری مدد حاصل تھی۔

چناں چہ جو تفصیل اس وقت ہمارے سامنے ہے، اس کے پیشِ نظر یہ رسالہ چند اوراق ہی پر مشتمل تھا، مگر اشاعت کے ساتھ اس کے اوراق میں اضافہ ہوتا گیا اور مقلدینِ زمانہ نے اس میں اپنا اپنا نام لکھوانا کارِ ثواب سمجھا۔

## جامع الشواہد کی اشاعت کی تفصیل:

| | |
|---|---|
| ① مطبع فیض محمدی لکھنو ۱۲۹۸ھ | دس ہزار |
| ② مطبع نظامی کانپور ۱۳۰۰ھ | دو ہزار |

| | |
|---|---|
| ۳ گلزار محمدی لاہور ۱۳۰۳ھ | پانچ ہزار |
| ۴ فیض بخش و رفاع پریس لاہور ۱۳۰۸ھ | ایک ہزار |
| ۵ مطبع کریمی لاہور ۱۳۴۲ھ | ایک ہزار |
| ۶ مکتبہ نبویہ لاہور ۱۹۵۸ء | ایک ہزار |
| ۷ مکتبہ اہلِ سنت پیلی بھیت ۱۳۷۲ھ | ایک ہزار |
| ۸ مطبع ریاض آگرہ | نامعلوم |
| ۹ مدراس | نامعلوم |

مندرجہ بالا اشاعتیں وہ ہیں، جو اکیلے جامع الشواہد کی صورت میں عمل میں آئیں، باقی جامع الشواہد کی ان غلط معلومات کو بنیاد بنا کر جو بہت سارے متشدد و متعصب حنفیوں نے بہت ساری کتابیں لکھیں یا اس کی بنا پر فتوے دیے، ان کو اللہ ہی جانتا ہے۔ "فتح المبين" کے مولف منصور علی، "تنبيه الوهابيين" کے مولف عبد العلی آسی مدراسی، "نصر المقلدين" کے مولف حافظ احمد علی، "اخراج المنافقين" کے مولف نبی بخش حلوائی، جیسے لوگوں نے بلا تحقیق اس سراسر بہتان و افترا کو اپنی اپنی کتابوں کے ساتھ بطورِ ضمیمہ چھاپا۔ مولوی احمد رضا نے اسی کی بنیاد پر بلا تحقیق "النهي الأكيد" میں اہلِ حدیثوں پر فتویٰ لگایا اور افترآت کو پھیلانے میں حصہ لیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب نے اہلِ حدیثوں کی طرف سے عوام و علما کو بدظن و گمراہ کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے اور آج تک وہ افترآت دہرائے جا رہے ہیں، جو اس کتاب کے مصنف نے از خود تراش کر لگائے تھے۔ اہلِ حدیثوں اور میاں صاحب کے شاگردوں کی طرف سے اس وقت اس کتاب کے جو جوابات دیے گئے، جامع الشواہد کے مصنف ان میں سے کسی کا جواب دیے بنا ہی مر گئے، جب کہ ان کے سامنے ان کی اشاعت ہو چکی تھی۔ ہمیں اس بارے میں بھی کوئی اطلاع آج تک دستیاب نہ ہوئی کہ کسی اور حنفی کو ان کتابوں کے جواب دینے کی ہمت ہوئی ہو، اس کے برخلاف عبد العلی آسی مدراسی، جو اہلِ حدیث دشمنی میں دوسروں سے چار جوتی آگے ہی تھے، بٹالوی صاحب کے چیلنج کو دھوکا دہی تو کہہ گئے، مگر ان کو بھی اس چیلنج کو قبول کرنے کی ہمت نہ ہوئی۔

## جامع الشواہد کیوں لکھی گئی:

جامع الشواہد کے لکھے جانے کے مختصراً تین وجوہ تھے:

1. تحریکِ عمل بالحدیث کے نتیجے میں تقلیدی جمود کے بندھن ٹوٹ رہے تھے، توحید کی حقیقت نکھر رہی تھی، جس کا براہِ راست نقصان اولیاے کرام کی استخواں فروشی اور بدعی نظام کو چلانے والوں کو پہنچ رہا تھا، جس سے وہ بہت پریشان تھے اور طرح طرح کی سازشیں کرنے کے بعد بھی کتاب و سنت کی دعوت پر وہ کوئی

قدغن لگانے میں کامیاب نہ ہوسکے تھے۔ اس لیے انھوں نے عام لوگوں کو اہلِ حدیث سے متنفر کرنے کے لیے یہ رسالہ لکھا، تاکہ ان کو مساجد سے نکالا جائے، جس سے ڈر کر لوگ اہلِ حدیث علما یا ان کی کتب و دعوت کی طرف دھیان نہ دیں۔

۲ تحریکِ شہیدین اور اس سے متاثر انگریز مخالف لوگوں کی بڑی تعداد وہابیوں کی تھی۔ برٹش گورنمنٹ ہزار کوشش کے باوجود ان کے جذبہ فداکاری کو دبانے میں کامیاب نہیں ہو پائی تھی۔ ۱۸۵۷ء کی ساری جدوجہد کے پیچھے بھی انگریز انہی وہابیوں کو مانتا تھا، اس زمانے میں وہابی اور باغی ہم معنی الفاظ تھے اور عام طور سے وہابی اہلِ حدیث کو کہا جاتا تھا۔ حکومت کی شہہ پا کر مقلدین نے یہ کتاب لکھی، کیوں کہ حکومت چاہتی تھی کہ عام ہندوستانی مسلمان اہل حدیث افکار و نظریات سے دور رہیں اور ان کو دور رکھنے کا اس سے بہتر کوئی ذریعہ نہ تھا کہ مسلم سماج میں ان کو اچھوت بنا دیا جائے، ان کو مساجد سے نکالا جائے، ان کے ساتھ راہ و رسم نہ رکھی جائے، بیاہ شادی نہ کی جائے اور ان کے خلاف علما کے فتاوؤں سے مدد لے کر اس رو کو روک دیا جائے اور اس میں شک بھی نہیں کہ برٹش گورنمنٹ اس میں کافی حد تک کامیاب ہوئی اور قبروں کی تجارت کرنے والوں کو بھی کافی راحت نصیب ہوئی!!

۳ تیسری وجہ یہ تھی کہ اہلِ حدیث کے روحِ رواں اور دعوتِ کتاب و سنت کے علمبردار میاں سید نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ۱۳۰۰ھ مطابق ۱۸۸۳ء کو زیارتِ حرمین شریفین اور فریضہ حج ادا کرنے کا ارادہ کر لیا۔ اس خبر کے مشہور ہوتے ہی مقلدین کی عجیب حالت ہوگئی، ان کو اس خبر سے رنج بھی تھا کہ یہ شخص باوجود ہماری سعی بسیار کے برابر اپنے کام میں لگا ہوا ہے اور اہلِ حدیث کی تعداد دن بدن بڑھ رہی ہے۔ سفرِ حج کے ذریعے اس کی آواز دیگر ممالک تک پہنچ جائے گی، اس سے تقلید کو شدید خدشہ لاحق ہے۔ کچھ کرنا چاہیے، چناں چہ ہندوستان سے مکہ برابر یہ خبر گشت کرنے لگی کیا کیا جائے؟ متشدد و متعصب مقلدوں کا ایک گروپ حرمین میں موجود تھا۔ دوسرے شریفِ مکہ اور ترکی خلافت وہابیت سے انگریز کی طرح لرزاں و ترساں اور سخت خفا تھی۔ وہاں کے ہندوستانی علما نے ہندوستان خبر بھجوائی کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں، تم ایسا کرو ایک فتویٰ ان کے خلاف تیار کر کے اور علماے ہند کی مہریں لگوا کر بھیجو، باقی ہم یہاں سب نبٹ لیں گے، بچ کے چلیں جائیں تو ہم نے جانی اصل یہی وجوہ تھے۔

آگے ہم مولانا ابو الکلام آزاد کی چند عبارتیں نقل کریں گے، جس سے باقی کارروائی کا اندازہ ہوجائے گا اور ہم نے جو کچھ لکھا ہے، اس کی تائید بھی ہوگی۔ مولانا لکھتے ہیں:

”اس زمانے میں وہابیوں کی جانب سے گورنمنٹ ہند نہایت برافروختہ تھی اور ان کی جماعت کو سخت

خطرناک پولیٹکل جماعت سمجھتی تھی، اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ یہ جماعت مولانا اسماعیل کی جماعت سمجھی جاتی تھی، جنھوں نے اپنی تحریک کی بنیاد مسئلہ جہاد پر رکھی تھی اور سکھوں سے عملاً جہاد کیا تھا۔ مولانا اسماعیل کے بعد سید صاحب کی جو جماعت سرحد پر رہ گئی تھی، مولانا صادق پوری کی امارت میں از سرنو قائم ہوئی اور اس سے اور انگریزوں سے دو تین مرتبہ مڈبھیڑ ہوئی تھی اور گورنمنٹ کو خیال ہوگیا تھا کہ اب یہ جماعت انگریزوں سے جنگ کرنا چاہتی ہے۔“

اس کے بعد اہلِ حدیث پر کیے گئے مظالم کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”غدر کے بعد علماے وہابیہ کی ایک بڑی جماعت مکہ معظمہ میں فراہم ہوگئی تھی، لیکن یہاں بھی اس کے برخلاف متعدد اسباب موجود تھے۔ سب سے پہلے یہ کہ محمد بن عبدالوہاب نجدی اور ان کی جماعت سے علماے حجاز وعوام کو سخت تعصب وعناد تھا اور وہابی ہونے کو عملاً ایک بڑا جرم قرار دے رکھا تھا، ان اسباب سے البلد الامین (مکہ) میں بھی وہابیوں کی جماعت کے لیے امن نہ تھا اور وہ ایک باغیانہ جماعت سمجھی جاتی تھی۔“

ایک جگہ لکھتے ہیں:

”وہابیہ ہند کی جماعت سے کسی کو کوئی سوے ظنی نہ تھی، لیکن ہندوستانی مقیمینِ مکہ نے یہ فتنہ اُٹھایا اور افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس میں سب سے بڑا حصہ والد مرحوم کا تھا، ان کے تعلقات شریف اور قسطنطنیہ دونوں سے گہرے تھے، انھی نے علماے حجاز اور شریف کو مطلع کیا کہ یہ جماعت باعتبارِ عقائد محمد بن عبدالوہاب کی جماعت ہے۔

”ہندوستان میں چوں کہ اس وقت تقلید اور عدمِ تقلید کا فتنہ زوروں پر تھا اور مولانا نذیر حسین غیر مقلدین کے سب سے بڑے شیخ سمجھے جاتے تھے، اس لیے فوراً مکہ میں اطلاع دے دی گئی کہ وہابیہ کا سب سے بڑا سرغنہ آرہا ہے، اگر یہاں کوئی کارروائی نہ کی گئی تو اس بات کو وہابی حجاز میں اپنی فتح سے تعبیر کریں گے اور عوام کو اس سے بہت فتنہ ہوگا۔“

## حضرت مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کی پیش بندی:

”مولانا سید نذیر حسین مرحوم ہندوستان میں درسِ حدیث کے آخری مرکز تھے، انھوں نے جب سفرِ حج کا ارادہ کیا تو ان کو خیال پیدا ہوا کہ مخالفین مکہ میں ایذا رسانی کی کوشش کریں گے، اس لیے کہ علماے وہابیہ کے ساتھ وہاں پہلے جو سلوک ہو چکا تھا، اس سے باخبر تھے اور اب حجاز کی یہ حالت ہو

رہی تھی کہ بلا تقیہ کوئی وہابی محفوظ طور پر نہ رہ سکتا تھا۔ شیعہ خوارج تو علانیہ جاتے اور حج کرتے، کوئی روک نہ پیش آتی، مگر وہابیہ کے لیے یہ موقع نہ تھا۔''

میاں صاحب نے اسی صورتِ حال کو سامنے رکھتے ہوئے ڈپٹی کمشنر دہلی کے ذریعے فارن آفس سے برٹش قونصل جدہ کے نام ایک سفارشی چٹھی بھجوائی کہ ان کی حفاظت کی جائے اور ان کو جو ضرورت پیش آئے، حتی الامکان اس میں مدد کی جائے۔

آپ اللہ کا نام لے کر مکہ روانہ ہوئے، راستے میں پھر فسادی مولویوں کی ایک ٹولی پریشان کرتی گئی، مگر آپ ٹالتے رہے اور اُلجھے نہیں۔ حج کی مشغولیتوں کے سبب معاندین کو موقع نہیں ملا۔ حج کے بعد آپ کے خلاف پوری تیاری کے ساتھ ایک کیس تیار کیا، جس میں بطورِ گواہ تقریباً ساڑھے تین سو افراد سکھا پڑھا کر تیار کیے، جن میں چار افراد ان کے سرغنہ تھے، مولوی خیر الدین والد مولانا آزاد، حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، مولوی رحمت اللہ کیرانوی، مولوی عبد القادر بدایونی۔

کیس کی تیاری کے لیے مواد اسی کتاب سے تیار کیا گیا، چناں چہ مولانا آزاد لکھتے ہیں:

> ''اس زمانے میں ہندوستان میں ایک فتویٰ "جامع الشواهد في إخراج الوهابيين عن المساجد" کے نام سے مرتب ہوا تھا۔ اس میں چند عقائد تو واقعی اس جماعت کے تھے اور بڑا حصہ منسوبات کا تھا یا خود الزامی طور پر ان کے عقائد کا استخراج کیا گیا تھا، مثلاً شحم خنزیر کی حلت، بولِ طفل صغیر کی طہارت، مادہ انسانی کا پاک اور قابلِ اکل ہونا، خالہ سے مناکحت کا جواز، کذبِ باری تعالیٰ وغیرہ وغیرہ۔ والد مرحوم نے مولانا نذیر حسین مرحوم کے عقائد کی فہرست زیادہ تر اسی جامع الشواہد سے اَخذ کی تھی، البتہ معیار الحق سے تقلید شخصی کے عدمِ وجوب اور التزام و تعیین تقلید شخصی کے مفاسد اور امام صاحب کی تابعیت سے تاریخی طور پر انکار اور تحدید دہ دردہ کی عدمِ صحت اور تحدید ظل مثلین کی عدمِ صحت اور بعض دیگر مسائل مختلف فیہ میں مذہبِ محدثین کی توثیق وغیرہ کو لے کر بہت رنگ آمیزی کے ساتھ ترجمہ کیا گیا تھا اور یہ استدلال کیا گیا تھا کہ ان سے امام صاحب کی تحقیر و توہین مقصود ہے۔''

نتیجہ یہ ہوا کہ میاں صاحب مع مولانا تلطف حسین و مولانا سلیمان جونا گڑھی کے گرفتار کر لیے گئے اور کئی دن تنگ و تاریک محبس میں رکھے گئے۔ کئی مجلسیں منعقد ہوئیں، معاندین کوئی الزام ایسا نہ ثابت کر سکے، جس کو بنیاد بنا کر ان کے قتل کے درپے ہوتے۔ خود میاں صاحب بھی مختصراً جواب دیتے رہتے، کیوں کہ آپ معاملے کو طول دینا نہیں چاہتے تھے، کیوں کہ سمجھتے تھے کہ طاقت کے مقابلے میں دلیل کی نہیں چلتی۔ بقول مولانا آزاد آخر میں آپ نے یہ بیان دیا:

> ''ہمارا عقیدہ اہلِ سنت والجماعت کا ہے، ائمہ اربعہ کو ہم مانتے ہیں، چاروں کو ہم حق پر سمجھتے ہیں، امام

ابو حنیفہ کو اپنا پیشوا جانتے ہیں، ان کے بغض کو خلافِ شیوۂ ایمانی سمجھتے ہیں اور کتبِ فقہ پر عمل کرنا، جب تک قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہو، خود ہمارا شیوہ ہے۔''

اس پر بھی ان معاندین کو اطمینان نہ ہوا۔ وہ چاہتے تھے کہ آپ کو کسی ایسے معاملے میں پھنسا دیں کہ یہاں یا تو خوب بے عزتی ہو یا قتل کر دیے جائیں، مگر اللہ تعالیٰ اگر عزت دینی چاہے تو دشمن کی کیا طاقت؟ یہ خبریں، جب برٹش قونصل جدہ کو پہنچیں تو اس نے سخت احتجاج کیا، جس سے مجبور ہو کر آپ کو رہائی ملی۔

## معاندین کی مزید شرارتیں اور مولانا آزاد کی وضاحت:

جب یہ لوگ اپنے مقصد میں ناکام ہوگئے تو آپ کو بدنام کرنے کے لیے نئے عنوان تلاش کیے۔ پہلے تو یہ خبر ہندوستان بھجوائی کہ قتل کر دیے گئے، چوں کہ مقصد ان کا یہی تھا، مگر ناکام رہے تو اب یہ اڑایا کہ میاں صاحب نے غیر مقلدیت سے توبہ کر لی اور حنفی مذہب قبول کر لیا۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:

> ''یہ بات بالکل واضح ہے کہ مولانا نذیر حسین مرحوم نے اس تحریر میں ان اصولوں کے خلاف کوئی بات نہیں کہی ہے، جو اہلِ حدیث کے اصول سمجھے جاتے ہیں۔ نہ تقلید شخصی کے وجوب کا مانا ہے نہ کتبِ حدیث پر کتبِ فقہ کی ترجیح۔ صرف براءت و اظہار ہے۔''①

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

> ''ایک توبہ نامہ بھی مولانا نذیر حسین مرحوم کا بعض رسالوں میں میری نظر سے گزرا ہے اور وہ مباحثہ مرشد آباد میں پیش بھی کیا گیا تھا، لیکن اس کے فرضی ہونے پر میں ایسی شہادتیں رکھتا ہوں، جس سے زیادہ قابلِ اعتبار شہادتیں اور نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ جو تحریر مولانا نذیر حسین نے دی تھی، وہ بارہا والد مرحوم نے مجھے حرف بہ حرف سنائی ہے اور وہ وہی ہے، جس کا ابھی ذکر کر چکا ہوں۔''

حضرت مولانا حکیم ابو یحییٰ محمد شاہ جہاں پوری اپنی بے نظیر و نفیس کتاب ''الإرشاد إلی سبیل الرشاد'' میں لکھتے ہیں:

> ''جناب شیخنا حضرت مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہم العالی جب مکہ معظمہ کو حج کے واسطے گئے تو مشہور کر دیا کہ وہاں قید کیے گئے اور ان سے توبہ کرائی گئی، حالاں کہ یہ بالکل غلط و خلاف واقع ہے، چناں چہ اس کی پوری تفصیل ہمارے استاذ بھائی جناب مولوی حافظ عبد اللہ صاحب محدث غازی پوری نے رسالہ ''الکلام النباہ'' میں مع نقل خط پاشائے مکہ معظمہ جو بذریعہ فوٹو گراف حاصل کیا گیا تھا، لکھا، جس سے بالکل ان مشہور کردہ خبروں کی تکذیب ہوتی ہے۔''②

---

① آزاد کی کہانی (ص: ۱۰۷، ۱۰۸)

② دیکھیں: الارشاد وروئداد مرشد آباد۔

بعض شر پسند آج بھی موحدین کو دُکھ پہنچانے کے لیے میاں صاحب کے عظیم کردار کو مسخ کرنے کے لیے مختلف قسم کے الزامات لگاتے رہتے ہیں، جس میں ان کو وفادار انگریز تک کہہ دیتے ہیں۔ پتا نہیں یہ ان کی تاریخی جہالت کا نتیجہ ہے یا وہ مذہبی عناد ہے، جس کی جھلک آپ نے اوپر ملاحظہ کی اور وہ آج تک اپنے اسلاف کے نقشِ قدم پر چل کے جھوٹ فریب، دجل و مکاری، ملمع سازی اور بدبودار عصبیت کو زندہ رکھنے کی کوشش میں ایسا کرتے ہیں، جس شخص کا گھر مسمار کیا گیا ہو، جس کے عزیزوں کو پھانسی ہوئی، جس کو خود پھانسی پانے والوں میں بٹھایا گیا، وہ جس کے مدرسہ و مسجد کو منہدم کر دیا گیا ہو، جس کے گھر کی ایک ایک چیز تلاش کی گئی ہو، جس کو مسلسل ایک سال مختلف جیلوں میں رکھا گیا ہو، اگر وہ وفادار انگریز تھا تو بتایا جائے کہ کیا بڑے بڑے مناسب پر فائز وظیفہ خوار انگریز کی مخبری اور جاسوسی کرنے والے انگریز کے مخالف تھے؟ فیا للعجب!

## جامع الشواہد اور اہلِ حدیث کی طرف سے اس فتنے کا سدباب:

جامع الشواہد کی تالیف جن مقاصد کے لیے کی گئی تھی، اس میں ایک وقت تک کسی حد تک وہ کامیاب رہے۔ اس کے سبب جگہ جگہ فسادات ہوئے، اہلِ حدیث افراد کو مسجدوں سے نکالا گیا، مسجدوں کے دروازے بند کیے گئے، انگریزوں کے ہاتھ مضبوط ہوئے، مسلم اتحاد پارہ پارہ ہوا۔ مگر میاں صاحب رحمہ اللہ کے شاگردوں نے جب یہ کیفیت دیکھی تو زیادہ دن اس کو برداشت نہ کر سکے، کیوں کہ جہاں اس سے ملی اتحاد پارہ پارہ ہو رہا تھا، وہیں مسلم سماج میں ایک دوسرے کے لیے نفرت و عداوت کے جذبات اُبھر رہے تھے اور موحدین کے لیے پریشانیاں بڑھ رہی تھیں کہ اچھے خاصے لوگ ان پریشانیوں کا خیال کر کے توحید و سنت کی ڈگر پر آنے سے گھبراتے تھے، پھر یہ کتابچہ سراسر زور و بہتان پر مبنی تھا۔ بقول مولانا آزاد:

> ”اس میں چند عقائد تو واقعی اس جماعت کے تھے اور بڑا حصہ منسوبات کا تھا یا خود الزامی طور پر ان کے عقائد کا استخراج کیا گیا تھا۔“

حضرت مولانا نذیر احمد املوی رحمہ اللہ ایک جگہ اس کتابچے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ”نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ.... جامع الشواہد“ کے مصنف نے ایمان و دیانت کا خون کیا ہے، کئی طرح کا فریب دیا ہے اور صریح کذب بیانی اور افترا پردازی سے بھی کام لیا ہے۔“

حضرت مولانا ابو یحییٰ محمد شاہ جہاں پوری صاحب الارشاد لکھتے ہیں:

> ”اس رسالہ (جامع الشواہد) سے عوام کو اہلِ حدیث کے ساتھ بے حد بدظنی اور نہایت برہمی پیدا ہوئی، حالاں کہ اس کی بنا محض غلط بیانی یا بدعنوانی پر تھی، جس کتاب کا حوالہ دیا، اگر کھول کر آگے پیچھے سے پڑھا جائے تو ہرگز وہ مطلب نہیں نکلتا، جو جامع الشواہد کے مولف دکھانا چاہتے ہیں۔“

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”رسالہ جامع الشواہد میں بعض باتیں اس قسم کی بھی ذکر کر دی ہیں، جو دراصل صحیح ہیں، مگر ان کو برے عنوان میں لا کر اور بدنما بنا کر نسبت کر دیا، مگر ایسی عیب گیری کو کوئی دیدہ ور پسند نہیں کرتا۔ اگر ناقص بیانی اور بدعنوانی کو کام میں لا کر عیب گیری کا قصد کیا جائے تو کوئی مذہب اس سے بچ نہیں سکتا، بلکہ اکثر وہ باتیں جو جامع الشواہد میں بغرض عیب گیری اہلِ حدیث کی طرف نسبت کی ہیں، اس کے جواب میں مولف جامع الشواہد کے مذہب میں ان کا ہونا اچھی طرح سے ثابت کر دیا گیا۔“①

غرض اس نفرت کی گرم بازاری اور دفاع عن الحق کے مقصد سے میاں صاحب کے متعدد شاگردوں نے جوابات لکھے، جس میں سب سے سنجیدہ اور مفصل کتاب یہی ہے، جو آپ کے ہاتھ میں ہے۔

## پہلی کتاب:

”إبراء أهل الحديث و القرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان“ جو کسی تبصرے کی محتاج نہیں۔

## دوسری کتاب:

”عمارة المساجد بهدم أساس جامع الشواهد“ تصنیف: حضرت مولانا محمد سعید صاحب تلمیذ میاں صاحب ہے۔ یہ کتاب تقریباً جامع الشواہد کے حجم کی ہے۔ مصنف نے اس کو اپنے مطبع سعید المطابع بنارس سے خود شائع کیا ہے، اسی کے صفحہ چار پر لکھتے ہیں:

”موحدین کا کوئی مسئلہ بھی خلافِ قرآن اور حدیث اور سلف صالحین کے نہیں ہے۔ یہ سب آپ کا اتہام ہے، ہاں البتہ کتب متداولہ حنفیہ میں بہت سے مسائل خلاف اہلِ سنت و جماعت اور سلف صالحین کے ہیں، چوں کہ آپ نے کل اکیس مسئلے بطورِ اتہام کے لکھے ہیں، لہٰذا میں پچیس مسئلے آپ کی کتبِ معتبرہ سے لکھتا ہوں، بعد ازیں آپ کے کل اتہاموں کی بیخ کنی کی جائے گی۔“

جامع الشواہد میں ایک بہتان موحدین پر یہ بھی تھا:

”وضو میں بجائے پاؤں دھونے کے مسح فرض ہے، چناں چہ فتاویٰ ابراہیمیہ مصنفہ مولوی ابراہیم غیر مقلد مطبوعہ دھرم پرکاش الہ آباد میں ہے۔“

اس کے جواب میں مصنف ”عمارۃ المساجد“ لکھتے ہیں:

”اپنے یہاں کے علما کی باتیں محمدیوں کے ذمے کیوں آپ لگاتے ہیں؟ حضرت! یہ ابراہیم غیر مقلد نہیں،

---

① الإرشاد (ص: ۳۵)

آپ کا استاد بھائی مولوی احمد علی صاحب حنفی المذہب کا شاگرد ہے۔ بڑا پکا حنفی ہے۔ بنارس میں آ کر مجھ سے درخواست مناظرہ کی تھی کہ اپنے آپ کو حنفی کہنا واجب ہے، آخر میرے ایک طالب علم نے ان کے وہ دانت کھٹے کیے کہ یہاں سے بھاگتے نظر پڑے۔ آج کل ضلع اعظم گڑھ میں موحدین پر تبرا فرماتے ہیں، ایسے ایسے کام حنفی مذہب کے عالموں کے ہیں نہ کہ ہم موحدین کے علماء کے۔‘‘①

مصنف جامع الشواہد نے ایک جگہ خود مولانا محمد سعید صاحب پر بھی ایک اتہام لگایا تھا، چناں چہ لکھا:

’’جو کوئی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو تو اس کی نماز بغیر غسل کے درست ہے، چناں چہ ہدایتِ قلوب قاسیہ جواب گلزار آسیہ، تصنیف: مولوی محمد سعید شاگرد مولوی نذیر حسین کے صفحہ (۳۶) پر موجود ہے۔‘‘

اس کے جواب میں صاحب ’’عمارۃ المساجد‘‘ لکھتے ہیں:

أقول لقد أصبحت أم الخيار تدعي علي ذنبا كله لم أصنع

’’یہ جناب نے تو مجھ پر صریح تہمت لگائی ہے۔ مثل مشہور ہے: الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے۔ میں نے اپنی کتاب میں بعض مبتدعین کا قول نقل کیا ہے کہ بعض مبتدعین ہم کو یہ الزام دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک جب تک انزال نہ ہو غسل نہیں آتا، پھر جواب دیا ہے کہ ہمارے نزدیک فقط دخول کرنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔‘‘②

اس کے بعد مصنف کتاب "هداية القلوب" کی ساری عبارت نقل کی ہے۔ آخر میں لکھتے ہیں:

’’متہم صاحب یہ آپ کی معتبر کتابوں کا مسئلہ ہے، اس کی طرف خیال فرمائیے! مجھ پر بہتان سے باز آیئے۔‘‘

اس طرح یہ کتاب نہایت سنجیدہ اور جامع الشواہد کی اساس کو واقعی ڈھانے والی ہے۔

## تیسری کتاب:

جامع الفوائد: تصنیف حضرت مولانا عبیداللہ صاحب پائلوی۔ جامع الشواہد کے حجم سے اس کا حکم قدرے زائد ہے۔ یہ بھی بنارس ہی میں چھپی۔ ابتدا میں ان حالات کا ذکر فرمایا ہے، جو اس وقت تھے اور جن حالات میں جامع الشواہد لکھی گئی تھی۔ جس کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں، یعنی بعض شرارت پسندوں کا جعلی فتویٰ لکھ کر اہلِ حدیث کی طرف منسوب کرنا مابین اہلِ حدیث واحناف معاہدہ کمشنر دہلی کے روبرو ہونا اور ایک جعلی چٹھی کا لکھا

---

① عمارة (ص: ١٤)

② عمارة (ص: ١٦)

جانا اور رسالہ کلام سلیم کا تصنیف ہونا وغیرہ۔ اس تمہید کے بعد لکھتے ہیں:

> ''اب ہم ان شاء اللہ تعالیٰ ان کے تمام اعتراضات کا ایک جواب کلی لکھ کر بعد ازاں جوابات جزئیہ لکھتے ہیں۔ جواب کلی یہ ہے کہ ہر کوئی جانتا ہے اس بات کو کہ ہمارا مذہب قرآن و حدیث ہے اور جو مسئلہ قرآن و حدیث سے نہ ملے، اس کو اخذ کرنا قولِ صحابہ کرام بعد ازاں مجتہدانِ عظام سے بدونِ قید کسی ایک مذہب کے اور ہر مسئلے میں ہمارے مذہب کی کسوٹی کتاب اور سنت ہے اور کتاب و سنت کے مخالف کسی کا قول ہو، وہ ہمارا مذہب ہی نہیں اور ہم اس سے بری ہیں... ہمارے مذہب پر اعتراض وہی شخص کرے گا، جو ہمارے اس اصول سے ناواقف ہو گا یا جان بوجھ کر انصاف کی آنکھ بند کر کے اندھا باؤلا ہو جائے گا۔''①

جامع الشواہد پر آپ کا عمومی تبصرہ یہ ہے:

> ''اس کے مصنف نے بڑا کام فریب اور مکر کا یہ کیا ہے کہ اس میں جن کتابوں کے مضامین پر اعتراض کیے ہیں، ان میں اصل عبارت بعینہ کسی کی نقل نہیں کی، بلکہ کہیں محض جھوٹ اور کہیں مضمون کو اُلٹ پلٹ کر کے کچھ کا کچھ لکھ دیا۔''②

کتاب بہت خوب ہے۔ اکثر جوابات دے کر الزامی جواب دیے ہیں اور خود فقہ حنفی میں ان منسوبات کا وجود باحوالہ زیبِ قرطاس کیا ہے۔ آخر میں ایک مثنوی لکھی ہے، جس کے چند بند یہ ہیں:

کیجیے کیوں کر ادا نہ حمد خدا
اور نعت رسول ہر دوسرا
کہ ہوا جامع الشواہد رد
جس میں تھا جھوٹ افتراء بے حد
کھل گیا جامع الشواہد کا
جا بجا کذب و افتراء سارا

……

کوئی کہہ دے کہ مسئلہ یہ ٹھیک
ہے تمھارے امام کے نزدیک
پھر نہ پوچھیں کسی سے اس میں وہاں
لیں وہیں مان دل سے ہو شاداں
عکس اس کے جو ہو حدیث صریح
چھوڑ دیں اس کو گرچہ ہوے صحیح
اور کہیں ہم نہ مجتہد نہ امام
ہم کو قولِ رسول سے کیا کام
ہم مقلد ہیں ہم کو بے تکرار
ہے کفایت امام کی گفتار
جو مقر ہو محمدی ہوں میں
پیرو دین احمدی ہوں میں

---

① جامع الفوائد (ص: ۴، ۵)

② جامع الفوائد (ص: ۳)

ہے جو فرمودہ خدا و رسول
جان و دل سے کیا وہ میں نے قبول
اور عامل ہوں چاروں مذہب کا
ہوں بلا قید معتقد سب کا
وہیں کہنے لگے یہ ہر بابی
اس کو لا مذہب اور وہابی

……

یا الٰہی تو بوجھ دے ان کو
راہِ سنت کی سوجھ دے ان کو
خاتمہ کر سبھوں کا خیر خدا
اب کہوں کیا بغیر صل علی

## چوتھی کتاب:

”کاشف المکائد في رد من منع عن المساجد“ **تصنیف:** مولانا عبدالغنی صاحب جوناگڑھی۔ جیسا کہ حضرت محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (امیر مرکزی جمعیت اہلِ حدیث پاکستان) نے اپنی کتاب فتاویٰ سلفیہ میں ذکر فرمایا۔ نیز حضرت مولانا ابو یحییٰ محمد صاحب شاہ جہاں پوری اپنی کتاب ”الارشاد“ میں ذکر کرتے ہیں، لیکن سعید المطابع بنارس سے ۱۳۱۰ھ میں چھپنے والے نسخے پر مصنف کے نام کی جگہ ”از تصنیف بعض علماے دہلی“ لکھا ہوا ہے۔

کتاب ضخیم ہے، جامع الشواہد سے دو چند ہے۔ انداز نہایت عمدہ اور اسلوب عالمانہ ہے، اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ جامع الشواہد میں جن کتابوں کا نام لے کر اتہامات لگائے ہیں، ان کی اصل عبارتیں پیش کر کے ساری قلعی کھول دی ہے۔ الزامی جوابات کا بھی التزام ہے اور تقریباً ہر جواب پر ایک آدھ شعر ضرور لکھا ہے اور شعر بھی نہایت موزوں۔ میاں صاحب کی طرف جن غلط باتوں کی نسبت کی ہے، ان کے متعلق میاں صاحب کے اصل فتوے مع تصریحات درج کتاب کر دیے ہیں، جس سے صاحب جامع الشواہد کی جعل سازی ظاہر ہوتی اور جھوٹ ان کا پکڑا جاتا ہے اور صاحب جامع الشواہد اور اس کے اعوان و انصار کا مکر و بہتان کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ کتاب دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔

## پانچویں کتاب:

”صیانة المومنین عن تلبیس المبتدعین“ **تصنیف:** حضرت مولانا عبداللہ صاحب میواتی ساکن سیکری ضلع بھرت پور راجستھان شاگرد میاں صاحب رحمہ اللہ۔ ایک صغیر الحجم کتاب ہے۔ اسی کا نام مطبوعہ بنارس کے ٹائٹل پر ”صیانة الإنسان“ لکھا ہے۔

کتاب میں اصولی باتیں ذکر کی ہیں اور جو جو الزام صاحب جامع الشواہد نے اہلِ حدیث پر لگایا ہے کہ یہ اہلِ سنت نہیں، گمراہ ہیں، مسجدوں میں ان کا داخلہ جائز نہیں وغیرہ، اس طرح کی باتوں کا جواب نہایت گرم و ترش دیا ہے اور خود صاحب جامع الشواہد اور اس کے اعوان و انصار کو ان الزامات کا مستحق ٹھہرایا ہے اور الزامی جوابات

دیے ہیں۔ مسائل وغیرہ سے زیادہ بحث نہیں کی ہے۔ ابتدا میں لکھتے ہیں:

> ”اس زمانے کے مقلدین حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نام پر بٹہ لگانے والے ہیں، پرہیز گاری و دیانت داری سے کچھ انھیں سروکار نہیں، مکاری و کذب شعاری ان کا اصلی شعار ہے، فتنہ بازی و افترا پردازی گویا ان کا خمیر ہے، نہ ان کو خوفِ خدا ہے نہ خوفِ رسول اور نہ مذہب کی بدنامی سے کچھ شرم ہے اور نہ امام پر حرف آنے سے کچھ حیا۔ یہ حیا مند ایسے ننگ خلق پیدا ہوئے کہ اپنے مذہب کی سب ڈھکی ڈھکائی آشکارا کیے دیتے ہیں، یہ رہی سہی اور بھی کھونگے لو خدا کی شان اہلِ باطل کا منہ اور اہلِ حق متبعین کتاب و سنت پر لعن وطعن جعلی فتوے بنوانا اور باوجود سیہ کاری سرخ کاغذ پر چھپوانا، اس نیک فالی کو بھی ذرا دیکھنا چاہیے، مگر کیا ان سیاکاروں کی بدنامی کاغذ کی سرخی سے بھی مبدل ہو سکتی ہے؟ لاحول ولا قوة إلا بالله۔ واہ اچھا فتویٰ چھاپا کہ جس میں صدق و دیانت کی بو تک نہیں، اس پر طرہ یہ کہ اس طومار کذب آثار کا نام کیا رکھا: جامع الشواهد في إخراج الوهابيين عن المساجد؟ چہ خوش مسجدیں نہ ٹھہریں، ان کے باوا کے دیوان خانے ٹھہرے، خدائے تعالیٰ کی مسجدوں سے یہ کون نکالنے والے ...ساری کتاب اسی اسلوب میں لکھی گئی ہے۔

٦۔ بعض لوگوں نے جامع الشواہد کا جواب لکھنا شروع کیا، پھر جب مندرجہ بالا کتابیں چھپ گئیں تو وہیں روک دیا، چناں چہ صاحب الارشاد لکھتے ہیں:

> ”جامع الشواہد کا جواب ہم نے بھی لکھنا شروع کیا تھا، اس لیے کہ جب ہم نے ان کتابوں کو، جن کا حوالہ جامع الشواہد میں دیا تھا، کھول کر دیکھا اور بالکل اس کے منشا کے خلاف پایا تو ہم نے ضروری سمجھا کہ ہم اس غلطی کو ظاہر کر دیں، مگر جب ہم کو مذکور الصدر دو رسالے اتفاق سے مل گئے تو ہم نے انھیں کو کافی خیال کر کے اپنی تحریر کو موقوف کر دیا۔“①

٧۔ بعض لوگوں نے جامع الشواہد کے بہتانات کا جواب نظم میں دیا، چناں چہ حضرت مولانا حافظ محمد عبدالکریم مسلم نے اپنی کتاب ”قاطع حجة الفجار“ میں خوب جواب دیا ہے، اس کے چند بند ملاحظہ ہوں:

عامل سنت جو ہوں گے باعدل — متہم کرتے ہیں ان کو پُر دغل
خالہ پھوپھی سے نکاح کو لا محل — صحیح کہتے ہیں وہاں وہ بے خلل
یہ سراسر جھوٹ کی بھرمار ہے
اور بھی سور کی چربی کا پتا — جھوٹ یہ ان کی طرف نسبت کیا

---

① دیکھیں: الارشاد (ص: ١٩)

اک رسالہ خون سا جو ہے لکھا      کذب اور باطل سے اس میں بھر دیا
کیوں لکھا یہ جھوٹ کا طومار ہے
اس لیے لکھا کہ دیں سنت مٹا      احمدی بچوں کو دیں قیدی کرا
جب شریف مکہ کو جا کر دیا      کاذبوں کا جھوٹ سارا کھل گیا
ہر طرف سے پڑ گئی پھٹکار ہے

اس میں جو الزامات جامع الشواہد میں اہلِ حدیث کے سر لگائے گئے تھے، ان کو باحوالہ ان کی کتب سے ذکر کیا گیا ہے۔ آخر میں یوں لکھا:

ہم تو ان چیزوں کو جانے ہیں حرام      بھیڑ یا کتا ہو یا سور تمام
زانیہ عورت کی ہے خرچی حرام      دیکھ لو اکثر حدیثوں میں تمام
سنت و قرآن سے ہم کو کار ہے ①

جامع الشواہد کی غلط معلومات کی بنا پر جو بہت سارے لوگوں نے دھوکا کھایا اور اہلِ حدیث پر بہتانات لگائے اور عوام کو ان سے بدظن کیا، اس کی تفصیل بہت لمبی ہے، صرف دو کا تذکرہ کروں گا۔

۸۔ تکذیب المکفرین. تصنیف لطیف: حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری رحمہ اللہ۔

یہ جواب ہے مشہور بدعت نواز ملا ملتانی کی ایک تحریر کا، جس کی بنیاد اسی جامع الشواہد کی غلط معلومات پر تھی۔ علامہ امرتسری نے "تکذیب المکفرین" میں نہایت معقول جوابات دیے ہیں۔ یہ جوابات پہلے اخبار اہلِ حدیث امرتسر میں چھپے اور پھر کتابی شکل میں جناب محمد خلیل اللہ صاحب ناظم انجمن اہلِ حدیث پر مبور روڈ مدراس نے اس کو برقی اردو پریس بنگلور سے شائع کیا، اس کتاب میں ۶۶ بہتانات تھے، جن میں اکثر حصہ اسی جامع الشواہد کا تھا۔

۹۔ چند سال ہوئے ضلع بانس بریلی کے ایک رضاخانی نے اہلِ حدیث کے خلاف ایک کتاب لکھی اور نام رکھا اس کا "مسئلہ قراءت" اس میں آٹھ الزامات اسی جامع الشواہد کے اُٹھا کر لکھ مارے۔ راقم الحروف نے اس کا جواب اسی وقت "مسئلہ قراءت کی حقیقت" کے نام سے دیا۔ آج تک خاموشی ہے، آٹھ سال ہونے کو آئے۔ اس کے علاوہ بھی کئی کتابیں لکھی گئیں اور ان کے جوابات اہلِ حدیث کی طرف سے دیے گئے۔ وللتفصیل مقام آخر.

---

① دیکھیں: قاطع حجۃ الفجار (ص: ۷۰) مطبوعہ دھلی.

## ان کتابوں کا جواب آج تک نہ ہوا:

مقام تعجب ہے کہ مولوی وصی احمد سورتی، جنھوں نے جامع الشواہد لکھی، ان کا انتقال ۱۳۳۴ھ مطابق ۱۹۱۶ء کو ہوا۔ ان کتابوں کے زمانۂ تصنیف سے ۳۲، ۳۳ سال تک زندہ موجود تھے، مگر انھوں نے یا ان کے کسی معین و مددگار نے کوئی جواب نہیں دیا۔ حضرت مولانا ابو یحییٰ محمد شاہ جہاں پوری تلمیذ مولوی ارشاد حسین رام پوری درست فرماتے ہیں:

> ''ہم نہیں جانتے، ان کا آج تک کسی نے جواب دیا ہو، بہر حال مولف جامع الشواہد کی اس نسبت سے جو غرض ہے، وہ کسی طرح حاصل نہیں ہوتی۔''①

اس سے زیادہ تعجب تو ان حضرات پر ہے جنھوں نے اکفار و تکفیر کے معاملے میں بلا کسی تحقیق کے اس قدر آسانی کے ساتھ ان اتہامات کو تسلیم کر لیا اور اپنی کتابوں میں نقل کر دیا۔ چناں چہ مولف ''الفتح المبین'' جنھوں نے جامع الشواہد کو اپنی کتاب کے ساتھ بطورِ ضمیمہ شائع کیا اور ساتھ ہی مولانا محمد حسین بٹالوی کے اشتہار پر تعجب کا اظہار کیا، حضرت مولانا ابو یحییٰ محمد شاہ جہاں پوری لکھتے ہیں:

> ''افسوس ہے مولف مذکور (مولف ''الفتح المبین'') نے نظرِ تحقیق سے ذرا کام نہ لیا، اگر وہ ان رسائل کو، جو جامع الشواہد کے جواب میں لکھے گئے، ملاحظہ فرماتے تو سارا تعجب ان کا جاتا رہتا اور یہ کل اغراض ان کو بدلنے پڑھتے۔''②

الفتح المبین کے اہلِ حدیث کی طرف سے متعدد جواب دیے گئے، جن کا تا ایں دم کوئی جواب نہیں، چند کے نام یہ ہیں:

① فؤوس المحققين. ② خلاصة البراهين. ③ الكلام المبين.

## مولوی امانت اللہ فصیحی غازی پوری اور جامع الشواہد:

بعد کی اشاعتوں میں مولوی امانت اللہ فصیحی کے ایک خط اور تائید و تصدیق کو بڑی شد و مد سے چھاپا گیا ہے اور اس کو بڑی اہمیت دی ہے۔ قارئین کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ مولوی مذکور بقول صاحبِ ''نزهة الخواطر'' باوجود صلاح تقویٰ کے: ''كان قليل العلم شديد التعصب علىٰ من ينتمي إلى أهل الحديث'' جب آدمی کا علم کم اور کسی خاص جماعت کے ساتھ تعصب بڑھا ہوا ہو، اس سے اُمیدِ انصاف کی نہیں کی جا سکتی۔③

---

① الإرشاد (ص: ۳۵_۳٦)

② الإرشاد (ص: ۳٦)

③ نزهة الخواطر (۸/ ۷۷) مطبوعه لکھنؤ

جامع الشواہد میں جس واقعہ کا تذکرہ کیا گیا ہے، اس کی حقیقت جاننے کے لیے علامہ ابو المکارم مئوی کا رسالہ ''شاہ امانت اللہ فصیحی غازی پوری کے خط غیر مطبوعہ پر بحث'' (مطبوعہ مطبع نول کشور لکھنؤ) دیکھیے۔

یہ پہلے گزر چکا ہے کہ غازی پور وغیرہ میں اہلِ حدیث افراد پر مساجد کے دروازے بند کرانے میں یہ پیش پیش تھے اور یہ کتاب ان کی نازیبا مشاغل ہی کی وجہ سے لکھی گئی اور ان کو پہنچائی گئی، مگر خاموشی برقرار رہی، یہاں تک کہ وہ بھی ۱۳۲۵ھ میں دنیا سے کوچ کر گئے۔①

## حرفِ آخر:

قارئین کرام! گزشتہ سطور میں آپ نے جامع الشواہد کا پسِ منظر، مقصد اور کردار ملاحظہ فرمایا، علماے حق کی طرف سے اس کے جو جوابات لکھے گئے، ان کی بھی، ہلکی ہی سہی، کیفیت معلوم کر لی۔ آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں اور مسلمانانِ ہند کو جن حالات کا سامنا ہے، وہ بھی ہمارے سامنے ہے۔ آج اسلام کے لیے ہی نہیں مسلمان کو اپنے وجود کے لیے بھی لڑائی لڑنی پڑ رہی ہے۔ ایسے میں ہم ان زخموں کو کریدیں، جو ماضی میں عاقبت نا اندیشی کے سبب ہم آپس میں ایک دوسرے کو پہنچاتے رہے ہیں اور آج پھر ان کو کرید کر پھر رسنے پر مجبور کریں، ہرگز عقل مندی نہیں ہے، تب نہ اب ہے۔

لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ بعض لوگ وہی پرانے اور گڑے مردے اُکھاڑ رہے ہیں۔ جامع الشواہد ہمارے ماضی کا حصہ ہو چکی تھی، اب اسی طرح اس کے جوابات بھی ماضی کا حصہ بن چکے تھے اور عام مسلمانوں کی پہنچ سے دور تھے، لیکن اس کو کیا نام دیا جائے کہ بعض بزعم خود فقیہ ملت قسم کے لوگ اس سوئے ہوئے فتنے کو جگا چکے ہیں، چناں چہ یہی کتابچہ اپنے نئے نام ''فتویٰ: مساجد سے غیر مقلدوں کا اخراج'' کے نام سے جلال الدین امجدی نے کتب خانہ امجدیہ ضلع بستی سے دوبارہ چھاپا ہے، جس کے مقاصد میں یوں لکھا ہے:

> ''آپ کا یہ فتویٰ جو عرصہ سے نایاب ہے، غیر مقلدیت کے فتنے سے بچنے کے لیے بے انتہا مفید ہے۔''②

اس کو ہندوستان میں بڑے پیمانے پر پھیلایا جا رہا ہے، ڈر ہے کہ عام مسلمان ناواقفیت کی بنا پر کسی گمراہی کا شکار نہ ہو جائے، اس لیے یہ کتاب منظرِ عام پر لانا پڑی، اگر ضرورت سمجھی گئی تو جامع الشواہد کے رد میں موجود دیگر کتابوں کو بھی مارکیٹ میں لایا جائے گا۔

ہمارا یقین ہے کہ ہماری یہ کتاب سمجھ دار، پڑھے لکھے طبقے کو، جو تعصب جمود اور اندھی تقلید کا مریض نہیں ہے، جو اپنے زمانے کے حالات کو سمجھتا اور اُمت کے مفاد کو پہچانتا ہے، کے لیے اطمینان کا باعث ہوگی، اگرچہ اس

---

① دیکھیں: اہل حدیث و سیاست (ص: ۲۲۶)

② فتویٰ: مساجد سے غیر مقلدوں کا اخراج (ص: ۳)

دفعہ خاص مقصد کے تحت بعض مخصوص ناموں کو اُجاگر کر کے چھاپا گیا ہے، مگر اس طبقے کے لوگ یہ بھی جانتے ہیں کہ ناشر کتاب کے نزدیک خود یہ حضرات جن کے فتوؤں کو اُجاگر کیا گیا ہے، اسلام سے خارج ہیں، جن لوگوں کا اسلام ان لوگوں کے نزدیک مسلم نہیں، کیا ان کے فتوے کسی جماعت یا فرد کو اسلام سے نکالنے کے لیے قابلِ قبول ہو سکتے ہیں؟

ایک سوال یہ بھی اُبھرتا ہے کہ کیا مفتی جلال الدین کے نزدیک رشید احمد گنگوہی، محمود الحسن دیوبندی، مولوی یعقوب نانوتوی سچے مسلمان ہیں، جن کے فتوؤں کو یہ اہمیت دی جا رہی ہے اور کیا ان کو مسلمان ماننے والا خود بھی مسلمان ہے؟ کیا وہ مسلک احمد رضا سے باغی ہوگئے ہیں، جن میں یہ حضرات نہ صرف کافر، بلکہ یہود و نصاریٰ اور ہندو و مجوس سے بھی بڑے کافر ہیں؟ نہیں بلکہ جو ان کے کافر ہونے یا عذاب میں گرفتار ہونے میں شک کرے، وہ بھی کافر ہے۔ تفصیلی فتویٰ "عرفانِ شریعت" (۴/ ۳۳) و حسام الحرمین وغیرہ میں دیکھیں۔ آج ان کی اس قدر توقیر ہو رہی ہے کہ ان کے فتوے نمایاں شائع کیے جا رہے ہیں۔ کیا فقیہِ ملت کے نزدیک کافروں کے فتوے سے مسلمان کو ان کے کسی حق سے محروم کیا جا سکتا ہے؟

ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ مسلمان فرقوں کے درمیان موجود خلیج کو کم کیا جائے۔ غلط معلومات کی بنیاد پر جو فتوے کل کسی نے لگائے تھے، آج ان کی حقیقت جاننے کے بعد کوئی مسلمان کی بے عزتی، عناد و دشمنی اور تکفیر کے درپے نہ ہو اور انصاف پسندی سے کام لیتے ہوئے ایک دوسرے کے موقف، رائے اور فکر کو سمجھنے کی کوشش کرے، تاکہ اس وقت جو ملی اتحاد کی ضرورت ہے، وہ کسی حد تک پوری ہوتی رہے۔

جن حضرات نے اس کام کو سراہا، اس میں کسی بھی طرح کا تعاون دیا، اللہ سے دعا ہے کہ ربِ کریم ان کو دنیا و آخرت میں سرخرو کرے، اپنی رحمتوں سے نوازے اور مصیبتوں سے محفوظ رکھے۔ آمین

وصلی اللہ علی خیر خلقہ محمد و آلہ وصحبہ وسلم.

رضاء اللہ عبد الکریم المدنی
رچھا، بریلی، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد سيد المرسلين خاتم النبيين شفيع المذنبين، وعلى آله وصحبه وآل بيته أجمعين. **أما بعد:**

راجی رحمت المجید محمد سعید کنجاہی مولداً و بنارسی مورداً اخوان اہلِ اسلام کی خدمت میں گزارش کرتا ہے کہ جب مولوی امانت اللہ صاحب غازیپوری نے شہر غازیپور میں گروہِ اہلِ حدیث کے ساتھ مزاحمت بے جا کرنی شروع کی اور ان کو بلا وجہ خلافِ دستور قدیم مساجد میں نماز پڑھنے سے روک ٹوک کرنے لگے تو جناب جامع منقول و معقول مولوی حافظ عبداللہ صاحب مدرس عربی مدرسہ چشمۂ رحمت غازیپور نے کہ زمرۂ اہلحدیث سے ہیں، جناب مسٹر ولیم آروین صاحب بہادر کلکٹر سابق ضلع غازیپور سے اس امر کی اطلاع کی اور استدعا کی کہ جناب ممدوح مولوی صاحب موصوف سے یہ امر دریافت فرمائیں کہ وہ ہم کو ہمارے استحقاق ادائے فرائض مذہبی مساجد سے کس وجہ سے محروم کرتے ہیں؟

چنانچہ صاحبِ ممدوح نے یہ استدعا منظور فرما کر اپنی خاص چٹھی کے ذریعے سے مولوی صاحب سے استفسار فرمایا، جس کا مضمون یہ تھا کہ حسبِ استدعا حافظ عبداللہ مدرس چشمۂ رحمت دریافت کیا جاتا ہے کہ ان کا کون سا عقیدہ یا کون کون سی باتیں ایسی سمجھی جاتی ہیں کہ مسجد میں جا کر نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہیں؟ دفعہ دفعہ کر کے لکھ بھیجیں۔ مولوی صاحب نے جو اس چٹھی کا جواب لکھا، صاحبِ ممدوح نے اس کی نقل باضابطہ ہمراہ اپنے خط باضابطہ کے مولوی حافظ عبداللہ صاحب کے پاس بھیج دیا، جن سب کی نقل بعینہٖ یہ ہے:

## نقل خط صاحبِ ممدوح:

عنایت فرمائے من مولوی عبداللہ صاحب۔ سلمہ اللہ تعالیٰ۔

بعد ما وجب آنکہ حسبِ درخواست آپ کے مولوی امانت اللہ صاحب سے ایں جانب نے استفسار حال کا کیا۔ اس کا جواب جو مولوی صاحب موصوف نے دیا ہے، وہ واسطے ملاحظہ آپ کے بھیجا جاتا ہے اور ایک کتاب چھاپہ جامع الشواہد بھی ملاحظہ کو بھیجی جاتی ہے۔ بعد ملاحظہ کے واپس فرمائے۔ فقط باقی خیریت۔ مرقوم ۱۸/ مارچ ۱۸۸۵ء (راقم: مسٹر ولیم آروین صاحب بہادر کلکٹر ضلع غازیپور)

### نقل جواب مولوی امانت اللہ صاحب:

بجناب مستطاب معلّی القاب بندگانِ عالی متعالی ۔ دام اقبالہ واجلالہ۔ تسلیم عرض ہے۔ حضور کا سرفراز نامہ شام کو سینچر کو پایا، سرفرازی ہوئی۔

### دفعہ اول:

امر واقعی یہ ہے کہ حافظ عبداللہ مدرس چشمۂ رحمت سابق میں حنفی المذہب تھے اور کسی قسم کی مخالفت نہ تھی۔ ہر مسجدوں میں بلا تکلف آمد و رفت تھی، مگر جب یہ دہلی جا کر لا مذہب ہوگئے اور مولوی نظیر حسین،① جو بالفعل سردار اور امام اس فرقہ کے ہیں، عقائد و مسائل ان کے سیکھا اور تعلیم یافتہ ہوکر آئے تو چندے تقیہ میں رہے، یعنی پوشیدہ اور خفیہ طور سے کچھ خلاف و اختلاف شروع کیا اور بعض بعض بازاری لوگوں میں کچھ اثر نمایاں بھی ہوئے۔ تب چار پانچ برس کے بعد ظاہر کر دیا کہ میں مقلد نہیں ہوں، اس وقت سے ہر شخص کو نفرت ہوگئی اور مخالفت کا آغاز ہوا۔

### دفعہ دویم:

چونکہ عقائد اور مسائل اس فرقہ کے ایسے سخت ہیں کہ جس سے تمام ہندوستان اور مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے علماء وفضلاء قاضی و مفتی نے مسجدوں میں جانے سے ممانعت کی اور مخالطت اور مجالست سے سخت امتناع کیا اور جہاں تک غور کیا جاتا ہے، بلا شک عقائد اور مسائل اس فرقہ کے ایسے ایسے ہیں کہ ضرور نفرت کرنا پڑتا ہے، چنانچہ منجملہ مسائل اور عقائد کے ایک ایک بطورِ نمونہ کے عرض کرتا ہوں۔ حضور بھی انصاف فرمائیں۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر تھوڑا پانی بھی ہو، اس میں پیشاب اور غلیظ پڑ جائے یا کتا بلی مر جائے یا کسی قسم کی نجاست پڑ جائے، جب تک رنگ اور مزہ اور بو نہ بدلے، ان کے نزدیک وہ پانی پاک ہے، حالانکہ ہم لوگوں کے نزدیک وہ پانی بالکل نجس ہے اور ناپاک۔ پھر ایسے پانی سے کوئی وضو غسل کر کے ہمارے مقامِ مقدس مسجد میں آئے تو کیونکر نفرت نہ ہوگی اور طبیعت کو تغیر نہ ہوگا؟

ایک عقیدہ منجملہ صدہان② کے یہ ہے کہ تقلید شخصی ان کے یہاں شرک اور بدعت ہے، بلکہ حرام اور عام سب کا یہ ہی عقیدہ ہے، پس ایسے عقیدے کے سبب سے ہمارا بارہ سو برس کے تمام علما اور فضلا اور پیرانِ عظام ہندوستان اور عربستان کے لاکھوں کروڑوں پیشوائے دین خواہ حنفی ہوں یا شافعی، مالکی ہوں یا حنبلی؛ سب کے سب مشرک

---

① لفظ ”نظیر“ یہاں و نیز دفعہ چہارم میں بظائے معجمہ جیسا کہ نقل میں مرقوم ہے، صحیح نہیں ہے۔ صحیح ”نذیر“ بذال معجمہ ہے۔ (مولف)

② ”صدہان“ اصل میں یہ لفظ اسی طرح مرقوم ہے اور صحیح ”صدہا“ بحذف حرفِ نون ہے۔ (مولف)

اور بدعتی اور حرام کار قرار پائے، کیونکہ سب پابند مذہب معین کے تھے اور ہیں۔ مقلدین مذہب کو گویا خونِ جگر کھانا ہے۔ حق یہ ہے کہ ہم لوگوں کو وہ فرقہ والے مسلمان نہیں جانتے۔ یہ عقیدہ کس قدر مخالفت کا باعث ہے؟ اسی وجہ سے اکثر اضلاع مشرقی ومغربی میں جنگ وجدال کی نوبت پہنچی اور فوج داری اور دیوانی میں بکثرت مقدمات دائر ہوئے۔ ناحق حکامِ وقت کو عرق ریزی کی نوبت پہنچی، حالانکہ مسجدوں سے ممانعت بھی ان لوگوں کو ہوگئی۔

### دفعہ سوم:

چونکہ فقیر کو اکثر اس کا لحاظ رہتا ہے کہ شہر میں حتی الوسع کسی قسم کا فتنہ وفساد نہ ہو، ضلع نیک نام رہے، ہم نے ممانعت کر دی کہ جب اس نے تبدیل مذہب کر دیا اور سخت مخالفت کا عقیدہ اختیار کیا تو مسجدوں میں احناف کی آنے سے ہمیشہ فتنہ وفساد ہوگا، خلافِ تہذیب کے کلمات ناشایستہ کا تکرار ہوگا، شر وفساد کی ترقی ہوگی، آبرو ریزی کا سامان ہوگا، کیا فاعدہ؟① آپ کو مناسب ہے کہ مسجد بھی اپنے عقائد کے مطابق تعمیر کر لیں، جس میں گنبد اور منارہ نہ ہو، اس میں ہم لوگوں کو بھی دست اندازی نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کے مسجدوں میں آنے سے عام مسلمانوں کا باعث عقائد باطلہ کے دل دکھے گا، اس میں کوئی شک نہیں۔

### دفعہ چہارم:

سال گذشتہ میں مولوی نظیر حسین دہلوی امام غیر مقلدین دشنام دہندہ اکابرین بارادہ حج مکہ شریف روانہ ہوئے، بمبئی میں علماء نے بہت مناظرہ کرنا چاہا، مگر نہ کیا۔ جب مکہ میں پہنچے، اپنے عقائد فاسدہ کی وجہ سے سزا سے قید ہوئے۔ اخراجِ مسجد کا حکم ہوا۔ جب توبہ کیا، رہائی ہوئی، چنانچہ توبہ نامہ مولوی صاحب کا خاص مطبع میریہ کا چھپا ہوا میرے پاس موجود ہے، پھر ہندوستان میں آتے ہوئے توبہ توڑ دیا، بلکہ انکار کیا۔ تب ہندوستان کے علماء نے مکہ کے علماء وارکینِ سلطنت سے بہ نسبت توبہ کے استفسار کیا، تمام عمال و حکام نے تصدیق توبہ کی اور مہر و دستخط کر دیا۔ وہ کاغذ بھی یہاں موجود ہے، پس جہاں جیسا موقع دیکھتے ہیں، وہاں ویسا کرتے ہیں، راستی بازی② نہیں ہے۔

### دفعہ پنجم:

بہت سی کتابیں غیر مقلدوں کے فتنہ وفساد کی بمواہیر علماء نامدار موجود ہے، جس وقت حضور چاہیں گے، حاضر کر سکتا ہوں۔

### دفعہ ششم:

سرِ دست حضور کے معاینہ کے واسطہ ایک کتاب مختصر مسمّی "جامع الشواهد في إخراج الوهابيين

---

① "فاعدہ" یہ لفظ اصل میں اسی طرح منقول ہے۔ یہ عین خطا ہے اور صحیح "فائدہ" بہمزہ بجائے عین ہے۔ (مولف)

② اصل میں یہ لفظ اسی طرح منقول ہے اور صحیح "راست باز" ہے۔ (مولف)

عن المساجدین"① مطبوعہ کلکتہ۔ یعنی وہابیوں کو مسجد سے خارج کرنے میں یہ رسالہ ہے، جس پر قریب ساٹھ مہر علما کی موجود ہے، جس میں مختصر طور پر عقائد وہابیوں کے مذکور بقید نام کتاب و نام مصنف و نشان صفحہ و تعین مطبع کہ جس سے انکار نہیں ہو سکتا، ارسالِ خدمت ہے، اس کے معاینہ فرمانے سے حالات مخالفت کے معلوم ہو سکتے ہیں۔

### دفعہ ہفتم:

دوسری کتاب جس میں بہت لوگوں کے فتوے ہیں کہ ہرگز وہابی مسجد احناف میں نہ جائیں اور علما کی مہر و دستخط ہے، جس کا نام "انتظام المساجد بإخراج أهل الفتن والمفاسد" اس کے صفحہ ۷، سطر ۲ میں یہ عبارت مرقوم ہے کہ اجماع کیا علماءِ زمانہ نے کہ توہین کرنے والا نبی کا کافر ہے اور جو شخص شک کرے، اس کے کفر میں وہ بھی کافر ہے، بلاشک اخراج ان کا مساجد سے واجب ہے۔ ضروری واسطے عام لوگوں کے اور خاص کر جو علما کہ فتوے دیتے ہیں، واجب ہے کہ مسجدوں سے نکال دیں۔ فقط اسی کتاب کی سطر دس ۱۰ میں بایں عبارت مرقوم ہے: اور علما و مفتیان کو لازم ہے کہ بمجرد مسموع ہونے ایسے امر کے اس کے کفر و ارتداد میں فتویٰ دیں، کچھ تردد نہ کریں۔ اس واسطے شہر اندلیش کے علما نے ابن حاتم، جو ذی علم اور ہم جلیس مفتی وقت کا تھا، بمجرد اطلاق کرنے لفظ یتیم کے آنحضرت ﷺ پر حکامِ وقت نے قتل کر ڈالا اور عوام اہلِ اسلام پر لازم ہے کہ بمجرد وقوع ایسے مفسدہ کے مدعی اور گواہ ہو کر حکامِ وقت سے سزایابی میں اس کے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں اور اس کے نزدیک جانے سے لوگوں کو باز رکھیں، یعنی ملاقات اس کی زہر قاتل سے بدتر تصور کریں۔

### دفعہ ہشتم:

شہر غازیپور انھیں وجھوں سے اور نیز آپ کے اقبال سے اب تک محفوظ ہے۔ ایک شخص بھی شہر کا دیہات کا غیر مقلد نہیں ہوا ہے، از امیر تا غریب سب حنفی المذہب ہیں اور مراسم مذہبی کو ایک ہی طور پر ادا کرتے ہیں، کیونکہ ابتدا ہی سے حنفی المذہب کی مسجدوں سے ممانعت رہی اور اسی وجہ سے کسی قسم کا معاملہ اور مقدمہ فوجداری اور دیوانی میں نہیں ہوا، برخلاف بنارس و الہ آباد و دہلی و آگرہ وغیرہ دیارِ مغرب اور آرہ و چھپرہ و عظیم آباد و صاحب گنج و بھاگلپور و کلکتہ وغیرہ دیارِ مشرق میں کیسے کیسے مقدمات دائر ہوئے، حکاموں کو کیا کیا عرق ریزی اور جانفشانی کرنا پڑا۔ اگر حکم ہو تو سب اضلاع سے مسل مقدمہ منگا دوں گا۔

### دفعہ نہم:

میں آپ کا فرمان بردار دلی راست بازی کے ساتھ ہوں۔ مجھ کو جو حکم ہوگا، بسر و چشم بجا لاؤں گا۔ اگر حکم

---

① "المساجدین" اصل میں یہ لفظ اسی طرح مرقوم ہے اور صحیح "المساجد" ہے۔ (مؤلف)

ہو تو میں اپنی خاص مسجد حوالہ کر دوں، مگر دوسری مسجدوں میں آمد و رفعت ہونے سے ضرور مخالفانہ حجت و تکرار پیش رہے گی۔ آیندہ جیسی مرضی ہو فقیر حاضر ہے، واجب تھا عرض کیا۔

## دفعہ دہم:

غیر مقلدین میں ایسا نقشہ جاری ہے کہ جب تک کمزور رہیں گے، ہر طرح پر اپنے ہم عصر علما و ہم مذہب کی کتابوں میں جو خلافِ حنفیہ مرقوم ہے، خود بھی پہلے انکار کریں گے، جب ان کے ہم مذہب کے علما کی کتاب دکھائی جائے تو اس وقت بھی کچھ تاویل رکیک ایسی کریں گے کہ معلوم ہو کہ ایسے عقائد و مسائل ان کے نہیں ہیں اور جب زور ہوگا، جیسے نواب صدیق حسن خان اور مولوی ابراہیم آروی، وہ بے تکلف برسرِ بازار چاروں اماموں پر تبرا اور دشنام دیتے ہیں۔ مارے بھی جاتے ہیں، قید بھی ہوتی ہیں، مگر سخت کلامی سے باز نہیں آتے۔ فقیر تابعدار کو اگر فرمائے تو کسی وقت حاضر ہو کر بخوبی بیان کرے۔ زیادہ آفتاب جمعیت و کامرانی و حکمرانی تابان و درخشاں باد۔ فقط

آپ کا سچا تابعدار و دعا گو
فقیر محمد امانت اللہ۔ عفي عنه۔

۱۷/ مارچ ۱۸۸۵ء

## نقل عبارت لفافہ خط صاحب ممدوح:

بکار قیصر ہند۔ پاس مولوی عبداللہ مدرس چشمہ رحمت اسکول غازیپور نمبر ۲۲۴۲۔

خط ضابطہ مع نقل درخواست ① مولوی امانت اللہ صاحب و مع کتاب چھاپہ جامع الشواہد بھی بند ہے۔

چونکہ مولوی امانت اللہ صاحب نے جواب منقولہ صدر میں کوئی بات مطابق استفسار صاحبِ ممدوح کے نہیں لکھی، نہ کسی آیت یا حدیث کا حوالہ دیا نہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے (جن کے مقلد ہونے کا ان کو ادعا ہے) کسی فتوے کا پتہ بتایا، بلکہ زائد اور فضول باتوں کا ڈھیر لگا دیا، دلیل شرعی ایک بھی نہ لکھی، صرف زبانی جمع و خرچ پر کفایت کی، علاوہ براں بیچارے عاملانِ حدیث پر بیجا اتہاموں کا طومار باندھا اور بتقلید بعض مفسدین متعصبین غلط باتیں ان کی طرف منسوب کر کے مغالطہ اور فریب دہی کا طریقہ اختیار کیا۔

اس لیے مولانا مولوی حافظ عبداللہ صاحب نے جواب مذکور کی مفصل کیفیت لکھ کر اور اس کے اتہامات بے سرو پا کی قلعی کھول کر صاحبِ ممدوح کی حضور میں ہمراہ اپنی عرضداشت کے، جس کا خلاصہ ذیل میں درج ہے، بھیج دیا۔

---

① درخواست مولوی امانت اللہ صاحب سے مراد جواب مولوی امانت اللہ صاحب ہے۔ جواب مذکور کو درخواست کے ساتھ شاید اس وجہ سے تعبیر کیا ہے کہ جواب کے بعض دفعات میں مضمون درخواست بھی مرقوم ہے، جیسے دفعہ نہم میں لکھا ہے کہ ''اگر حکم ہو تو میں اپنی خاص مسجد حوالہ کر دوں۔'' (مولف)

اس جواب کا دوسرا حصہ، جس کا نام "إبراء أهل الحديث والقرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان" ہے، جو مولوی امانت اللہ صاحب کی دفعہ ششم کا جواب ہے، جس میں مولوی صاحب موصوف نے رسالہ "جامع الشواهد" کا (جو ایک مجموعہ مضامین غلط وفساد انگیز واتہامات بیجا کا ہے) حوالہ دیا تھا، سنہ تیرہ سو چار میں طبع ہو کر شائع ہوا۔

اب جواب الجواب کا پہلا حصہ جو بقیہ دفعات کا جواب ہے، جس کا نام "الكلام النباه في رد هفوات من منع مساجد الله" ہے، حسبِ وعدہ طبع کیا جاتا ہے۔

## نقل خلاصہ عرض داشت جو جواب الجواب کے ہمراہ بحضور صاحبِ ممدوح ارسال کی گئی:

والا نامہ مورخہ ۱۹/ مارچ ۱۸۸۵ء مع جواب مولوی امانت اللہ صاحب صدور پایا۔ اس کے مضامین سے خاکسار مطلع ہوا۔ جواب کو اول سے آخر تک دیکھا، محض بے دلیل ہے اور کسی طور سے یہ امر ثابت نہیں کیا گیا کہ مسجد میں جا کر ہمارا نماز پڑھنا ممنوع ہے۔ جو چند باتیں ہماری نسبت لکھی ہیں، محض اتہام ہیں، کچھ اصلیت ان کی نہیں ہے۔ کیا کوئی آدمی بھی باور کرے گا کہ ہم لا مذہب ہیں، یعنی ہمارا کوئی مذہب نہیں ہے؟!

اگر بالفرض بقول باطل وہ سب باتیں جو ہماری نسبت لکھی ہیں، مان بھی لی جائیں تو غایۃ الامر اس سے اسی قدر ثابت ہوگا کہ ہم، معاذ اللہ، فرقہ اہلِ سنت سے خارج ہیں اور مثل شیعہ، ناصبی، خارجی وغیرہم کے ہیں (جیسا کہ رسالہ "جامع الشواهد" کے مصنف کا ادعا ہے) لیکن اس سے یہ کس طرح ثابت ہوا کہ ہم مسجد میں جا کر نماز خوانی کے قابل و مستحق نہیں ہیں؟

مقامِ تعجب ہے کہ شیعہ وغیرہ جو اپنے اہلِ سنت نہ ہونے کے اقراری ہیں، وہ تو سلف سے آج تک مسجد میں نماز خوانی سے روکے نہ جائیں اور کسی امام و مجتہد سے اس کا فتویٰ منقول نہ ہو اور حرمین شریفین (یعنی مکہ معظمہ و مدینہ منورہ) میں جہاں کہ اسلام کی بنیاد ہے، یہ سب مختلف فرقے ایک مسجد میں برابر نماز ادا کریں اور کوئی کسی سے متعرض و مزاحم نہ ہو اور ہم کہ ہر طرح سے اہلِ سنت و جماعت ہیں، صرف چند بے جا تہمتوں سے مسجدوں سے روکے جائیں۔ یہ کیا انصاف ہے؟

تفسیر ابو السعود رحمہ اللہ حنفی مفتی روم رحمہ اللہ (۲/ ۵۸۶ مطبوعہ استنبول) و تفسیر مظہری مصنفہ قاضی ثناء اللہ حنفی پانی پتی رحمہ اللہ (۱/ ۳۴۶ مطبوعہ حصار) و دیگر کتبِ معتبرہ میں مرقوم ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے ایسے لوگوں کو بھی اپنی مسجد میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، جو مسلمان بھی نہ تھے، بلکہ عیسائی مذہب رکھتے تھے اور وہ لوگ مع افسر جس کا نام عبد المسیح تھا، ساٹھ آدمی تھے۔ یہ سب لوگ آنحضرت ﷺ کے پاس مدینہ طیبہ میں مقامِ نجران① سے

---

① نجران یمن میں ایک شہر کا نام ہے۔ (مولف)

سفیر آئے تھے۔ آپ کی مسجد میں داخل ہوئے، وہیں ان کی نماز کا وقت آ گیا، نماز پڑھنے کو کھڑے ہوگئے، بعض اشخاص حاضرین ان کے مزاحم ہوئے۔ آنحضرت ﷺ نے خود ان کو نماز پڑھنے کی اجازت دی اور ان بے جا مزاحمت کرنے والوں کو ان کی اس بے جا مزاحمت سے روکا۔ انھوں نے حسبِ اجازت خاص آنحضرت ﷺ کے اس مقدس مسجد میں اپنے طریقہ کے مطابق رو بہ مشرق (یعنی بیت المقدس کی طرف رخ کر کے) نماز پڑھی۔

کتاب ہدایہ مصنفہ علامہ ابو الحسن علی بن ابی بکر حنفی (۴/ ۳۷۶ چھاپہ مصطفائی) میں مرقوم ہے کہ قبیلہ ثقیف کے جو سفیر آئے تھے اور وہ کفار تھے، ان کو بھی نبی ﷺ نے اپنی مسجد میں اتارا تھا۔

تخریج ہدایہ مصنفہ امام جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی حنفی (۲/ ۳۰۴ چھاپہ علوی) میں اتنا اور بھی لکھا ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! آپ ان کو مسجد میں اتارتے ہیں، حالانکہ یہ لوگ مشرک ہیں؟ تب آپ نے فرمایا کہ زمین نجس نہیں ہو جاتی۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کافروں اور مشرکوں کو نجس نہیں فرماتے اور عام مسجدوں میں ان کو آنے کی اجازت دیتے ہیں۔

(دیکھو: ہدایہ چھاپہ مصطفائی: ۴/ ۳۷۶ و درمختار① مع ردالمحتار② مشہور بہ شامی چھاپہ دہلی: ۵/ ۲۴۸)

عجیب امر ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ تو غیر ملت والوں کو بھی اپنی مقدس مسجد میں جگہ دیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی اسی وجہ سے کافروں و مشرکوں کو نجس نہ فرمائیں اور ان کو عام مسجدوں میں آنے کی اجازت دیں، لیکن اب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو مسجد میں آنے اور نماز پڑھنے سے روکتا ہے اور پھر دعویٰ کرتا ہے کہ ہم امام صاحب کے پیرو ہیں۔ یہ تعصب اور نفسانیت نہیں تو کیا ہے؟!

یہ کیسا ظلم ہے کہ کسی کو بے جا تہمتیں لگا کر مسجدوں میں نماز پڑھنے سے اور اللہ کی یاد سے روکتے ہیں اور اللہ نے جو اپنے کلام مقدس میں فرمایا ہے:

”اس سے بڑھ کر کون ظالم ہے، جو اللہ کی مسجدوں میں اس کی یاد سے روکے۔“ (دیکھو، سورۂ بقرہ، رکوع: ۱۴)

اس کا کچھ بھی خیال نہیں کرتے۔ اگرچہ جواب الجواب میں ہم کو وجوہات متذکرہ بالا کافی و بس ہیں، لیکن اس خیال سے کہ جو تہمتیں اس میں ہمارے ذمہ لگائی گئی ہیں، ان کا بے جا و غلط ہونا حضور پر بخوبی روشن ہو جائے، ہر ایک دفعہ کا تفصیلی جواب لکھنا مناسب سمجھا گیا۔

خلاصہ جواب الجواب اسی قدر ہے کہ مجیب صاحب، یعنی مولوی امانت اللہ صاحب جو ہم کو مسجد میں جا کر نماز پڑھنے سے مانع و مزاحم ہوتے ہیں، ہماری دانست میں محض بے وجہ ہے، نہ اس کا ثبوت قرآن سے ہے نہ حدیث سے نہ اماموں کے فتوے سے۔ ہمارے خیال میں جہاں تک ہم غور کرتے ہیں، یہ کارروائی مولوی صاحب

---

① درمختار علاء الدین حصکفی حنفی کی تالیف ہے۔ (مولف)

② ردالمحتار علامہ سید محمد امین ابن عابدین کی تصنیف ہے۔ (مولف)

کی اپنی ذاتی ہے نہ کہ مذہبی، یعنی یہ کارروائی انھوں نے اپنے مذہب کی ہدایت سے نہیں کی ہے، بلکہ اور کسی وجہ سے ہے اور جو چند باتیں ہمارے نسبت لکھی ہیں، محض اتہام ہیں، ان کی کچھ اصلیت نہیں ہے۔

## جواب سے پہلے چند امور کی گزارش:

1. ہم نے حضور کے روبرو مولوی صاحب کی شکایت ایک بھی ظاہر نہیں کی، لیکن جب مولوی صاحب نے اپنی تحریر میں بے وجہ اتہامات کا طومار باندھا تو ہم کیونکر نہ اس کا حال حضور پر ظاہر کریں اور امرِ حق کے اظہار میں معذور سمجھے جائیں؟

2. حضور نے حسبِ استدعا ہمارے مجیب صاحب سے اس امر کا استفسار فرمایا تھا کہ وہ جو ہم کو مسجد میں نماز پڑھنے سے ممانعت کرتے ہیں، اس کی وجوہات لکھیں، لیکن انھوں نے دفعہ (۱) سے دفعہ (۱۰) تک خامہ فرسائی کی اور اصل بات بالکل فروگذاشت فرمائی، یعنی وجہ شرعی ایک بھی نہ لکھی۔

لٰہذا ہم حضور سے امید رکھتے ہیں کہ مجیب صاحب کو مکرر ارشاد فرمایا جائے کہ بہت نہیں تو ایک ہی وجہ شرعی (قرآن و حدیث سے نہ سہی) امام ابو حنیفہ ﷫ ہی کے قول سے تحریر فرما دیں اور مثل سابق زائد باتیں جو اصل مطلب سے غیر متعلق ہیں، نہ لکھیں، کیونکہ اس سے بجز طوالت اور کچھ حاصل نہیں ہے۔

3. ہم نے اس جواب الجواب میں جن کتابوں کے حوالے دیے ہیں، وہ سب کتابیں اس وقت ہمارے پاس موجود ہیں اور جو ان میں عاریت کی کتابیں ہیں، وہ تاریخ ارسال جواب الجواب سے ایک مہینے تک ہم اپنے پاس رہن رکھیں گے۔ اگر مجیب صاحب کو کسی جگہ پر ہمارے کسی حوالے میں کچھ شک و شبہہ ہو تو اس مدت میں ہم مقابلہ کرا دینے کو حاضر ہیں اور بعد ایک ماہ کے جب وہ کتابیں واپس ہو جائیں گی تو مقابلہ کرانے سے ہم معذور ہو جائیں گے۔

4. ہم نے بھی اس جواب الجواب میں جہاں جہاں پر مجیب صاحب سے ان کی دستاویز پیش کردہ میں مقابلہ کرا دینے کا مطالبہ کیا ہے، ان کو لازم ہے کہ اصل کتاب سے مقابلہ کرا دیں اور بھی اس کے علاوہ جن جن امور کا ثبوت ہم نے ان سے طلب کیا ہے، عنایت فرمائیں۔

5. مجیب صاحب کو اگر ہمارے جواب الجواب کا جواب لکھنا منظور ہو تو گویا ان کو کچھ بھی مفید نہیں ہے، بلکہ محض لا حاصل ہے، کیونکہ اس سے اصل مقصود جس کے لیے حضور نے ان کے چٹھی بھیجی ہے، حاصل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہم صدر میں لکھ آئے ہیں، تاہم حضور کے استفسار کا جواب لکھ کر اور ہمارے مطالبات کا ثبوت دے کر شوق سے جواب لکھیں۔

6. ہم نے جو اس تحریر میں کسی قدر صَرفِ وقت کیا ہے اور کتابوں وغیرہ کے جا بجا سے بہم پہنچانے میں

جد و جہد کی ہے اور ہر ایک امر حوالہ طلب کا حوالہ کتبِ معتبرہ پر علی الخصوص کتبِ معتبرہ احناف پر بہ نشان صفحہ دیا ہے اور کتبِ مطبوعہ میں مطبع کا نشان بھی دیا ہے، یہ سب کچھ ہم نے اسی امید پر کیا ہے کہ حضور اس تحریر کو براہِ انصاف ملاحظہ فرمائیں گے اور جب کہ مجیب صاحب حضور کے استفسار کا جواب قرآن یا حدیث یا حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے، جن کا وہ اپنے کو پیروکار قرار دیتے ہیں، نہ دیں تو حضور ان کو یہ فرما دیں کہ وہ ہماری بیجا مزاحمت و ایذا رسانی سے باز رہیں۔

7 اس صورت میں حضور کا مجیب صاحب کو یہ فرما دینا ان کے امور مذہبی میں کسی طرح دست اندازی نہیں ہے، بلکہ ان کو ان کے مذہب پر قائم رہنے کی یہ عین ہدایت ہے۔ اسی وجہ سے خود مجیب صاحب کے اپنے جواب دفعہ نہم میں راستبازی کے ساتھ اپنی خواہش کو ہماری خواہش کے مطابق اظہار کر کے اس کے نفاذ کے لیے حضور کی مرضی و اجازت کے خواستگار ہوئے ہیں۔

8 چونکہ مجیب صاحب نے دفعہ (۶) میں ہمارے طریقہ والوں کی نسبت خلافِ واقع یہ لکھ دیا ہے کہ اکثر اضلاع میں حکام کی جانب سے مسجدوں میں جانے اور نماز پڑھنے سے ممانعت ہوگئی ہے اور دفعہ (۴) میں ہمارے استاد جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کی نسبت بہت باتیں خلافِ واقع لکھ دی ہیں۔

لہٰذا پانچ عدد نقول فیصل جات انگریزی باضابطہ اور ایک خط پاشائے مکہ معظمہ کا فوٹو گراف مع ترجمہ اردو، جن سے امورِ مندرجہ ہر دو دفعہ مذکور کا خلاف واقع ہونا بخوبی دریافت ہوسکتا ہے، واسطے ملاحظہ حضور کے شامل جوابِ ہذا کیا گیا اور ایسے فیصلے اور بھی بہت سے پیش ہوسکتے ہیں اور ایک نقل معاہدہ علمائے فریقین مصدّقہ عدالت کمشنری دہلی باضابطہ واسطے ملاحظہ کے شامل جواب ہذا ہے۔

9 چونکہ ہمارے جواب میں بحکم ضرورت کسی قدر طوالت ہوگئی ہے اور اس کے نقل کرانے میں حضور کو تکلیف ہوتی، اس لیے اس کے دو نسخے نقل کرا کر حضور میں ارسال کیے گئے کہ ایک نسخہ جس کے ساتھ نقول شامل ہیں، حضور میں رہے اور ایک مجیب صاحب کے پاس ارسال فرمایا جائے۔ معروضہ ۱۶ر ستمبر ۱۸۸۵ء

## جواب دفعہ اول:

جو اس دفعہ میں ''لا مذہب'' کا لفظ اور تقیہ کرنا اور دفعہ ۶ و ۷ میں لفظ وہابی کا ہماری نسبت لکھا ہے، بالکل غلط اور اتہام بیجا ہے، نہ ہم لا مذہب ہیں نہ وہابی اور نہ تقیہ کرنا ہمارا شعار ہے۔

ہمارا مذہب تو اتباعِ کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہ ہے، یعنی ہم صرف① قرآن مجید اور حدیث شریف کی پیروی کرتے ہیں اور ہر ایک مسئلے میں انھیں دونوں کو اپنے مذہب کی کسوٹی جانتے ہیں، کیونکہ کلمہ طیبہ ''لَا إِلٰهَ

---

① اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ ہم اجماع امت اور قیاس شرعی کو نہیں مانتے، اس لیے کہ جب یہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں تو کتاب و سنت کے ماننے میں ان کا ماننا آ گیا ہے۔ (مولف)

إِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ" میں جس کے پڑھنے اور اس پر ایمان لانے سے ہم مسلمان ہوئے ہیں، اس میں انھیں دونوں باتوں کا ہم سے عہد لیا گیا ہے۔① اس لیے کتاب و سنت کی موافق جس کسی کی بات ہو قبول کر لیتے

---

① اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو صرف اپنی عبادت کے لیے بنایا ہے اور دوسروں کی عبادت سے منع فرمایا ہے۔ سورۃ الذاریات میں فرمایا:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ﴾ [الذاريات: ٥٦]

یعنی میں نے جن اور آدمی کو نہیں بنایا، مگر اس لیے کہ وہ میری عبادت کریں۔

سورت بنی اسرائیل میں فرمایا:

﴿وَ قَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] یعنی حکم کیا تیرے رب نے کہ نہ عبادت کرو اس کے سوا کسی کی۔

اسی طرح اور بہت جگہوں میں فرمایا اور ہمارے نبی اور رسول اسی بات کی ہدایت کے لیے دنیا میں بھیجے گئے۔ سورت آلِ عمران میں فرمایا:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ لٰكِنْ كُوْنُوْا رَبّٰنِيّٖنَ...﴾ [آل عمران: ٧٩]

یعنی نہیں لائق ہے کسی آدمی کو کہ اللہ اس کو دے کتاب اور حکم اور پیغمبری، پھر وہ لوگوں سے کہے کہ تم اللہ کو چھوڑ کر میرے بندے ہو جاؤ، لیکن وہ کہتا ہے کہ اللہ والے ہو جاؤ، یعنی خدا پرست ہو جاؤ۔

سورۃ النحل میں فرمایا:

﴿وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ﴾ [النحل: ٣٦]

یعنی بے شک ہم نے بھیجا ہر ایک امت میں رسول اس مضمون کے ساتھ کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت سے یعنی غیر اللہ کی عبادت سے بچو۔

سورۃ الزخرف میں فرمایا:

﴿وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا اَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ اٰلِهَةً يُّعْبَدُوْنَ﴾ [الزخرف: ٤٥]

یعنی اور تو پوچھ دیکھ ہمارے رسولوں سے، جن کو ہم نے تجھ سے پہلے بھیجا کہ کیا ہم نے رحمٰن، یعنی خدا کے سوا اور معبود ٹھہرائے ہیں، جن کی عبادت کی جائے؟

عبادت کے معنی ہیں بندگی کرنا، یعنی فرمانبرداری کرنا اور حکم پر چلنا تو آیاتِ مذکور بالا سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو صرف اس لیے بنایا ہے کہ وہ اس کی فرمانبرداری کرے اور اسی کے حکم پر چلے اور سارے نبی اور رسول اسی امر کی ہدایت کے لیے دنیا میں بھیجے گئے ہیں اور "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" جو کلمہ طیبہ کا پہلا حصہ ہے، اس کا یہی مطلب ہے، یعنی اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، یعنی اللہ کے سوا کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اس کی فرمانبرداری کی جائے اور اس کے حکم پر چلا جائے اور راز اس میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی حاکم نہیں ہے اور نہ اس کے سوا اور کسی کو حکومت سزاوار ہے، اس لیے کہ اس کے سوا اور جتنے لوگ اور چیزیں ہیں، سب اس کی مخلوق اور مربوب ہیں اور وہ سب کا خالق اور رب ہے۔ سورۃ الانعام میں فرمایا:

﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢] یعنی وہ ہر چیز کا خالق یعنی بنانے والا ہے، سو تم اس کی عبادت کرو۔ ←

← سورۃ المومن میں فرمایا:

﴿ذٰلِکُمُ اللّٰہُ رَبُّکُمْ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ﴾ [المؤمن: ٦٢] یعنی وہی خدا ہے تمھارا رب ہر چیز کا خالق۔

سورۃ الفاتحہ میں فرمایا:

﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ﴾ [الفاتحۃ: ١] یعنی ساری حمد اللہ ہی کو سزا وار ہے، جو سارے جہان کا رب ہے۔

سورۃ الشعراء میں فرمایا:

﴿رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٤]

یعنی وہ رب ہے آسمان اور زمین کا اور جو کچھ ان کے بیچ ہے۔

فرمایا:

﴿رَبُّکُمْ وَرَبُّ اٰبَآئِکُمُ الْاَوَّلِیْنَ﴾ [الشعراء: ٢٦] یعنی وہ رب ہے تمھارا اور رب ہے تمھارے اگلے باپ دادا کا۔

نیز فرمایا:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَیْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٨]

یعنی وہ رب ہے مشرق اور مغرب کا اور جو کچھ ان کے بیچ ہے۔

جب اس کے سوا جہان کے سارے لوگ اور چیزیں اس کی مخلوق و مربوب ہیں اور وہی سب کا خالق اور رب ہے تو سارے جہان کا مالک اور بادشاہ حقیقی بھی وہی ہے۔ امیر کو غریب کرنے والا اور غریب کو امیر کرنے والا وہی ہے۔ عزیز کو ذلیل کرنے والا اور ذلیل کو عزیز کرنے والا وہی ہے۔ بادشاہ کو رعیت بنانے والا اور رعیت کو بادشاہ بنانے والا وہی ہے۔ تندرست کو بیمار کرنے والا اور بیمار کو تندرست کرنے والا وہی ہے۔ سورت آلِ عمران میں فرمایا:

﴿قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ بِیَدِکَ الْخَیْرُ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝ تُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَ تُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَآءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٢٦۔ ٢٧]

یعنی تو کہہ اے اللہ! ملک کے مالک تو ملک دے جس کو چاہے اور ملک چھین لے جس سے چاہے اور عزیز کرے جس کو چاہے اور ذلیل کرے جس کو چاہے، تیرے ہی ہاتھ میں سب خوبی ہے۔ بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے، تو لے آئے رات کو دن میں اور لے آئے دن کو رات میں اور نکالے جیتا مردے سے اور نکالے مردہ جیتے سے اور تو رزق دے جس کو چاہے بے شمار۔

جب سارے جہان کا مالک اور بادشاہ حقیقی وہی ہے تو حاکم اور ملک میں قانون کا جاری کرنے والا بھی وہی ہے۔ کسی چیز کو اپنے بندوں کے لیے حلال کرنے والا اور کسی چیز کو ان پر حرام کرنے والا وہی ہے، کسی چیز کو ان پر واجب کرنے والا اور کسی چیز کو مباح کرنے والا بھی وہی ہے۔

سورت یوسف میں فرمایا:

﴿اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ ذٰلِکَ الدِّیْنُ الْقَیِّمُ وَ لٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ﴾ [یوسف: ٤٠]

یعنی حکم لائق نہیں مگر اللہ کو، اس نے حکم کیا ہے کہ عبادت نہ کرو اس کے سوا کسی کی۔ یہی استوار دین ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔ ←

← سورۃ القصص میں فرمایا:

﴿وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحٰنَ اللّٰهِ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ [القصص: ٦٨]

یعنی اور تیرا رب پیدا کرتا ہے جو چاہتا ہے اور برگزیدہ کرتا ہے جو چاہتا ہے، ان کو برگزیدہ کرنا نہیں پہنچتا ہے، وہ پاک ہے اور بہت برتر ہے اس سے کہ وہ اس کا شریک بتاتے ہیں۔

چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام صرف انبیا اور رسل علیہم السلام کی معرفت اپنے بندوں کے پاس بھیجے ہیں اور یہ منصب صرف انھیں انبیا و رسل کو عنایت فرمایا ہے تو احکامِ خداوندی بجز انبیا و رسل علیہم السلام کے وسیلے کے اور کسی ذریعے سے بندوں کو معلوم نہیں ہو سکتے ہیں، ان احکام کے معلوم کرنے کا ذریعہ انھیں خاصانِ خدا میں منحصر ہے اور اب منصبِ نبوت اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد مصطفی ﷺ پر ختم کر دیا اور آپ ﷺ کے بعد نہ کوئی نبی ہوا نہ اب ہوگا، چنانچہ سورۃ الاحزاب میں فرمایا:

﴿وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ یعنی اور لیکن محمد ﷺ رسول ہیں اللہ کے اور خاتم تمام نبیوں کے۔

صحیحین میں ہے کہ آپ نے فرمایا: «خُتِمَ بِيَ الرُّسُلُ»① یعنی مجھی پر تمام رسولوں کا خاتمہ کیا گیا۔ نیز فرمایا: «أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ»② یعنی میں تمام نبیوں کا خاتم ہوں۔ صحیح مسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: «وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَّخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ»③ یعنی میں سارے خلق کی طرف بھیجا گیا ہوں اور مجھی پر تمام نبیوں کا خاتمہ کیا گیا۔ (دیکھو مشکوۃ شریف مطبوعہ مجتبائی دہلی، ص: ۴۲۱)

تو اب احکامِ خداوندی کے معلوم کرنے کا ذریعہ آپ ﷺ ہی کی ذات کامل الصفات میں منحصر ہے۔ پس جو احکام آپ ﷺ نے اپنی امت کو تعلیم فرمائے اور پہنچائے ہیں، وہی احکامِ خداوندی ہیں، انھیں احکام پر چلنا اللہ کی عبادت ہے، جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے آدمی کو بنایا ہے اور جو احکام آپ کے بتائے ہوئے نہیں ہیں، گو وہ کسی کے بتائے ہوئے ہوں، وہ احکامِ خداوندی نہیں ہیں، ان احکام پر چلنا غیر اللہ کی عبادت اور شرک اور خواہش نفس کی پیروی ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ سورۃ الانعام میں فرمایا:

﴿وَ اِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ﴾ [الأنعام: ١٢١]

یعنی اور اگر تم ان کی فرماں برداری کرو گے تو ضرور مشرک ہو جاؤ گے۔

سورۃ الفرقان میں فرمایا:

﴿اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾ [الفرقان: ٤٢]

یعنی کیا تو نے دیکھا اس شخص کو جس نے بنا لیا اپنا معبود اپنی خواہش کو؟

سورت ص میں فرمایا:

﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ [صٓ: ٢٦]

یعنی اور تو پیروی نہ کر اپنی خواہش کی کہ وہ تجھ کو اللہ کی راہ سے بہکا دے گی۔

"مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ" جو کلمہ طیبہ کا دوسرا حصہ ہے، اس کا یہی مطلب ہے۔ یعنی محمد ﷺ احکامِ خداوندی کے پہنچانے والے ہیں۔ تو اب معلوم ہوا کہ آدمی جب مسلمان ہوتا ہے، یعنی کلمہ طیبہ "لا اله إلا الله محمد رسول الله" پڑھ کر اسلام میں داخل ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ سے دو باتوں کا عہد کرتا ہے۔ اول یہ کہ میں اللہ ہی کی عبادت کروں گا، اس کے سوا اور کسی کی عبادت نہ کروں ←

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٥٣٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢٨٦)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٥٣٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢٨٦)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢٣)

ہیں اور ان کے برخلاف کسی کا قول وفعل (پیر کا ہو خواہ استاد کا، ماں باپ کا ہو یا اور کسی کا) تسلیم نہیں کرتے۔

یہ مذہب (اتباعِ کتاب وسنت) صرف ہمارا ہی مذہب نہیں ہے، تمام سلف صالحین کا یہی مذہب ہے،

---

← گا، یعنی اللہ ہی کے حکم پر چلوں گا، دوسرے کے حکم پر نہ چلوں گا۔ دوم یہ کہ میں صرف حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے بتائے ہوئے حکموں پر چلوں گا، دوسروں کے بتائے ہوئے حکموں پر، جو آپ کے بتائے ہوئے نہیں ہیں، نہ چلوں گا، کیوں کہ نبوت، یعنی احکامِ خداوندی کے پہنچانے کا منصب اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ ہی کی ذاتِ ستودہ صفات پر ختم کر دیا ہے۔ اسی فرمانبرداری کا نام ایمان اور اسلام ہے، اس کی نسبت فرمایا ہے:

﴿اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] یعنی بے شک دین اللہ کے یہاں یہی اسلام، یعنی خدا کی فرمانبرداری ہے۔

﴿وَ مَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا فَلَنْ یُّقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]
یعنی جو شخص ڈھونڈے گا اسلام (یعنی خدا کی فرمانبرداری) کے سوا کوئی دوسرا دین تو وہ دین اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔ (دیکھو: سورۂ آل عمران)

یہی فرمانبرداری صراطِ مستقیم وسبیل اللہ ہے، جس کی نسبت فرمایا ہے:

﴿وَ اَنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِیْلِهٖ﴾ [الأنعام: ١٥٣]
یعنی بے شک یہ میری راہ ہے سیدھی، سو تم اس کی پیروی کرو اور دوسرے راہوں کی پیروی نہ کرو کہ وہ راہیں تم کو اس کی راہ سے الگ کر دیں گی۔ (دیکھو سورۃ الانعام)

اسی کی نسبت وارد ہوا ہے:

عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ قَالَ: خَطَّ لَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ خَطًّا، ثُمَّ قَالَ: هٰذَا سَبِیْلُ اللّٰہِ، ثُمَّ خَطَّ خُطُوْطًا عَنْ یَّمِیْنِهٖ وَعَنْ شِمَالِهٖ، وَقَالَ: هٰذِهٖ سُبُلٌ، عَلٰی كُلِّ سَبِیْلٍ مِّنْهَا شَیْطَانٌ، یَدْعُوْ إِلَیْهِ، وَقَرَأَ ﴿وَ اَنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ ...﴾ رواه أحمد والنسائي والدارمي.

(مسند أحمد: ١/ ٤٣٥، سنن النسائي الكبریٰ: ٦/ ٣٤٣، سنن الدارمي: ١/ ٧٨)

یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے سمجھانے کو ایک خط کھینچا، پھر فرمایا: یہ اللہ کی راہ ہے، پھر اس خط کے داہنے اور بائیں کئی خط کھینچے اور فرمایا کہ یہ ایسی راہیں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک راہ پر ایک شیطان ہے، جو لوگوں کو اس کی طرف بلاتا ہے، پھر پڑھا: اور بے شک یہ میری راہ ہے سیدھی، سو تم اس کی پیروی کرو، آخر آیت تک۔ (دیکھو مشکوۃ شریف مطبوعہ مجتبائی، ص: ١٨)

یہی فرمانبرداری ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے فرمایا: ﴿اَسْلِمْ﴾ یعنی تو فرمانبردار ہو جا، انھوں نے فرمایا: ﴿اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ﴾ [البقرۃ: ١٣١] یعني میں فرمانبردار ہوا جہان کے رب کا اور یہی فرمانبرداری ہے، جس کی حضرت خلیل علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو اور حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی اور فرمایا:

﴿یٰبَنِیَّ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰی لَكُمُ الدِّیْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾ [البقرۃ: ١٣٢]
یعنی اے میرے بیٹو! بے شک اللہ نے تمھارے لیے یہ دین پسند کیا ہے، سو تم ہرگز نہ مریو مگر فرماں بردار ہو کر۔

اس کی تفصیل دفعہ ششم① کے جواب میں صفحہ (۱۵) سے صفحہ (۲۳) تک میں مرقوم ہے۔

تقیہ نہ ہم نے کیا نہ کرتے ہیں اور نہ ہمارے مذہب میں ایسا② تقیہ کرنا آیا ہے، علاوہ اس کے اس زمانہ آزادی مذہبی میں جو سرکار انگلشیہ سے ہر ایک رعایا کو حاصل ہے، تقیہ کرنے کی حاجت ہی کیا ہے؟ ہمارا تو عوام کو مرید کرنے کا پیشہ بھی نہیں ہے کہ ان کے پھر جانے کا خوف ہو کہ اسی وجہ سے ہم کو تقیہ کرنے کی حاجت ہو!!

ہاں یہ بات بے شبہہ ہے کہ جب سے ہم نے قرآنِ مجید اور حدیث شریف پڑھی ہے اور مسئلہ تقلید کی حقیقت کو خوب سمجھا ہے، تب سے کسی مسئلے کو بدون دستاویز کامل کتاب و سنت کے قبول نہیں کرتے اور جب کامل طور سے ثبوت ہو جاتا ہے تو اس کی تسلیم سے دریغ نہیں کرتے۔

مسائل آمین بالجہر و رفع یدین وغیرہ میں ایسا ہی عمل میں آیا ہے اور یہ کوئی تقیہ کی بات نہیں ہے، بلکہ نصِ قرآن سے بھی ثابت ہے کہ جب کسی کو اچھی بات معلوم ہو جائے تو اس پر عمل کرے اور اس کے ماسوا کو چھوڑ دے، ایسے لوگوں کی خدا نے بہت تعریف کی ہے۔ (دیکھو: سورہ زمر رکوع: ۲) سلف صالحین کا ہمیشہ سے یہی طریقہ مرضیہ چلا آیا ہے، چنانچہ مسائل مرجوعہ ائمہ مجتہدین اس پر شاہدِ عدل ہیں۔

ہمارے تقیہ کے بیان میں مجیب صاحب کے کلام میں عجب اختلاف بیانی پائی جاتی ہے۔ دفعہ (۸) میں تو وہ ہم کو نہایت مرتبہ کا کمزور لکھتے ہیں، یہاں تک کہ شہر کا دیہات کا ایک شخص بھی بقول ان کے ہمارا ہم مذہب نہیں ہے، اس سے بڑھ کر اور کیا ہماری کمزوری ہوگی؟ پھر دفعہ (۱۰) میں لکھتے ہیں کہ یہ لوگ جب تک کمزور رہتے ہیں، عموماً تقیہ کرتے ہیں۔ ان دونوں باتوں کے ملانے سے صاف یہ نکلا کہ ہم اب تک تقیہ کرتے ہیں، لیکن اس دفعہ اول میں یہ لکھا کہ چار پانچ برس کے بعد سے تقیہ چھوڑ دیا ہے اور یہ امر خلاف راستی ہے۔ جب ہم صرف کتاب و سنت کے پیرو ہیں اور ایک نفیس لقب ''اہلِ حدیث و اہلِ سنت و جماعت'' سے ملقب ہیں اور اسی لیے اپنے کو کسی اگلے بڑے امام کی طرف منسوب نہیں کرتے نہ اپنے کو حنفی و شافعی کہتے ہیں اور نہ مالکی و حنبلی کہنے پر راضی ہوتے ہیں تو پھر محمد بن عبدالوہاب نجدی کی طرف منسوب کرنے پر کب راضی ہوں گے؟

علاوہ اس کے محمد بن عبدالوہاب نجدی جو وہابیوں کا پیشوا تھا، خود حنبلی المذہب تھا۔ (دیکھو: شامی مطبوعہ

---

① دفعہ ہشم کا جواب جو اس کتاب کا حصہ دوم ہے، جس کا نام ''إبراء أهل الحديث والقرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان'' ہے، سالِ گذشتہ کے وسط میں طبع ہو کر شائع ہو چکا۔ (مولف)

② ایسا، کی قید اس لیے ہے کہ بعض صورتوں میں، مثلاً: جہاں کہیں کلمہ کفر کے کہنے پر کوئی مجبور کیا جائے اور جان جانے کا خوف ہو، وہاں باتفاق اہلِ حدیث و اہلِ تقلید سب کے مذہب میں تقیہ کرنا (یعنی زبان سے کلمہ کفر کہہ دینا اور دل سے ایمان پر مطمئن رہنا درست ہے۔ دیکھو: سورة آل عمران (رکوع: ۱۰) و سورة النحل (رکوع: ۱۳) و تفسیر کبیر (۶۲/ ۲۴۶ مطبوعہ استنبول) و تفسیر جامع البیان (ص: ۲۳۸ مطبوعہ مطبع فاروقی دهلی) و هداية (۳/ ۲۶۶ مطبوعہ مصطفائی) و نور الأنوار (۴۳ و ۱۶۷، ۳۰۹) [مولف]

دہلی: ۳/ ۳۰۹) جب اہلِ حدیث مذاہبِ مقلدین سے کسی مذہب کے مقلد نہیں تو تابع ہونا ہمارا ابن عبدالوہاب نجدی کا نہایت عجیب ہے۔ وہابی اور اہلحدیث میں تو زمین و آسمان کا فرق ہے۔

علاوہ بریں مذہب وہابیہ تو ۱۷۶۰ء سے شروع ہوا① اور اہلحدیث تیرہ سو برس سے، بلکہ اسی دن سے، جس دن سے اسلام دنیا میں آیا، چلے آتے ہیں، پھر کس طرح یہ لوگ وہابی ہوسکتے ہیں؟!

ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم لوگوں کو کیوں وہابی کہا جاتا ہے؟ ہم تو جہاں تک غور کرتے ہیں، اس کی کوئی وجہ ہمارے خیال میں نہیں آتی ۔ یہ لقب ہمارے نزدیک بہت ہی برا لقب ہے۔ ہم اس کو گالی سے بھی بدتر جانتے ہیں۔ ہم اس لقب پر ہرگز راضی نہیں ہیں۔ جو کوئی ہم کو اس لقب سے یاد کرے اس کو لازم ہے کہ اولاً اس کی وجہ سے سرفراز فرمائے، پھر اسے اختیار ہے۔

## اتہامات کا اصل سبب:

اصل وجہ ان سب تہمتوں اور بہتانوں کی عام اور مختصر طور پر یہ ہے کہ اس ملک میں علم حدیث کا درس و تدریس نہایت کم تھا اور حدیث کی کتابیں بھی بہت کم یاب تھیں۔ غالباً فقہ مذہب حنفی کے سوا اور کسی مذہب کے مسائل کا رواج نہ تھا۔ اب اللہ تعالیٰ کے فضل سے حدیث کی کتابیں بہت موجود ہوئیں اور بندگانِ خدا نے حدیث شریف کا پڑھنا اور اس پر عمل کرنا شروع کیا۔ اکثر آدمیوں کی عادت ہوتی ہے کہ ایک مدت سے جس کام کا رواج ہوتا ہے، اس کے سوا کوئی اور کام اچھا بھی دیکھتے ہیں تو گھبراتے اور نہایت تعجب کرتے ہیں اور جس کام کا رواج یا عادت پڑ جاتی ہے تو کیسا ہی برا کیوں نہ ہو، اس سے گھبراہٹ اور تعجب نہیں آتا۔ ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ ہر گروہ اپنے خیال پر خوش ہے۔

تو جب اس طرح کے آدمیوں نے بعض لوگوں کو ان حدیثوں پر عمل کرتے دیکھا، جن کا رواج ان کے مذہب مروجہ میں نہ تھا تو گھبرائے اور واسطے منع کرنے عمل بالحدیث اور ثابت کرنے وجوبِ تقلید شخصی کے تحریراً وتقریراً بڑے زور لگائے، لیکن جب کسی طور سے کسی دلیلِ شرعی سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے اور عاجز آ کر تھک گئے تو ظلم پر کمر باندھی، کیونکہ جاہلوں کی عادت ہے کہ جب وہ مقابل کو دلیل فراہم کرنے سے تہی دست ہوجاتے ہیں تو لڑائی جھگڑا شروع کر دیتے ہیں، جیسے آزر بت پرست نے اپنے بیٹے ابراہیم سے کہا تھا: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ یعنی اگر تو اپنے مذہبِ توحید سے دست بردار نہ ہوگا تو میں پتھروں سے تجھے مار ڈالوں گا۔ چناں چہ ہاتھ اور زبان اور قلم سے طرح طرح کے ظلم عاملانِ حدیث پر شروع کیے اور اس معاملے کو بہت طول دیا۔

---

① دیکھو کتاب "التاج المكلل" (ص: ۲۰۲) مصنفہ جناب نواب صاحب بھوپال اور اس کتاب میں اس صفحہ سے لے کر صفحہ (۲۰۸) تک میں فرقہ وہابیہ کے حالات بھی کسی قدر تفصیل سے مرقوم ہیں اور یہ مضمون اس میں کتاب ......... مصنفہ سلیم خوری عالم مذہب عیسائی، مطبوعہ بیروت و کتاب "المرأة الدينية" مصنفہ کرنیل ملوس قندیک امیر کانی سے منقول ہے۔

ہر چند ہمدرد و خیر خواہانِ قوم نے باہمی اتفاق و اتحاد کے بہم پہنچانے میں کوششیں کیں اور اس کے وسیلوں اور ذریعوں کے حاصل کرنے میں اپنی طاقتیں صَرف کیں، لیکن جوں جوں وہ اس امر میں کوششیں کرتے گئے توں توں طالبینِ نفاق ان کی ان کوششوں کے مٹانے اور نزاع اور فساد کے بڑھانے کے درپے ہوتے گئے، یہاں تک کہ بذریعہ تحریر و تقریر کے اس امر کی منادی کرنے لگے کہ عاملانِ حدیث کو (جو اصول میں ان کے موافق اور صرف بعض فروع میں مخالف ہیں) دین سے خارج سمجھو۔ ان کو مسجدوں سے نکالو، ان کے پیچھے نماز نہ پڑھو، ان کے پاس جانے سے لوگوں کو باز رکھو، ان کی ملاقات زہر قاتل سے بدتر تصور کرو۔ یہ لوگ کافر و مرتد واجب القتل ہیں، ان کے کفر و ارتداد کا بلاتردد فتویٰ دو اور کچھ تردد نہ کرو اور مدعی و گواہ ہو کر حکامِ وقت سے ان کی سزایابی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرو۔ وعلی ھذا القیاس.

لیکن جب دیکھا کہ صرف معمولی فروعی اختلافوں پر یہ احکام نہیں لگائے جا سکتے اور لگائے بھی جاتے ہیں تو عام لوگوں پر موثر نہیں ہو سکتے تو بیجا اتہاموں سے کام لینے لگے اور اپنے مسلمان اہلِ سنت و جماعت بھائیوں کی نسبت ایسی ایسی باتیں خلافِ واقع و ناحق شائع کرنے لگے، جو ان کو دائرہ اسلام سے خارج کریں یا گروہ اہلِ سنت و جماعت سے نکال دیں۔

چنانچہ اول ایک جعلی فتویٰ اہلِ حدیث کی طرف سے چھپوا کر شائع کیا۔ ایسے گندے گندے مضامین کا کہ معاذ اللہ سور کی چربی پاک، پھوپھی سے نکاح درست اور منی کا کھانا حلال وغیرہ وغیرہ، لیکن بعد چندے دریافت ہوا کہ انھیں صاحبوں میں سے ایک شخص کی کارروائی تھی، چنانچہ اس کا حال رسالہ ''کلام سلیم'' (ص: ۱، ۲) میں مذکور ہے۔ اس قسم کی افترا پردازیاں اور فتنہ انگیزیاں بیشتر سب سے پہلے شہر دہلی سے (جو ہمیشہ سے ہر ایک فن کے اہلِ کمال کا مرجع و مجمع ہے) شروع ہوتی ہیں، پھر وہاں سے دیگر دیار و امصار ہندوستان پنجاب وغیرہ میں پھیل کر مسلمانوں کے باہمی بغض و عداوت کے بڑھ جانے کے موجب ہو جاتی ہیں۔

یہ بازار فتنہ و فساد کا دہلی میں مدت سے گرم تھا۔ ۱۸۸۱ء میں جی جی ٹیگ صاحب بہادر کمشنر دہلی نے ہمیشہ کے مقدمات دیوانی و فوجداری کے سنتے سنتے تنگ آ کر اس بازار کو سرد کرنا چاہا اور جانبین کے علما و مقتداؤں کو بلا کر دوستانہ طور پر سمجھایا کہ آپ لوگ عوام کے فتنہ و فساد کو بند کریں اور باہم اتفاق و اتحاد کو قائم رکھیں۔ اس پر فریقین کے سرآمد علما کی توجہ سے، جو اس وقت مرجعِ افتا تھے، اس بات پر معاہدہ ہوا کہ فریقین ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھیں اور ایک دوسرے کے افعالِ نماز میں طعن و توہین سے پیش نہ آئیں اور مساجد میں ایک دوسرے کے مزاحم نہ ہوں، جیسا کہ طریقہ سلف کا تھا اور عمل درآمد متقدمین کا رہا ہے اور ہر ایک شخص اپنے طور پر ہر ایک مسجد میں اپنے عمل کے بجا لانے کا مجاز و مختار ہے۔

یہ معاہدہ علماء و فضلاء فریقین کے دستخطوں و مواہیر سے مسجل و مزین ہو کر صاحب کمشنر بہادر دہلی کے حضور میں پیش ہوا۔ صاحب ممدوح نے بغرض توثیق و تصدیق اس واقعہ کے اس پر اپنا دستخط فرما دیا، چنانچہ اس کی نقل باضابطہ واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہے۔①

اس معاہدے کا اشتہار تمام ہندوستان میں کرایا گیا۔ لاہور، بمبئی، دہلی، لکھنؤ، کلکتہ وغیرہ میں بجنسہ چھپوایا گیا، اخبارات میں بھی درج کرایا گیا اور تمام علمائے حق پژدہ دور و نزدیک نے اس کو پسند فرمایا، مگر جن لوگوں کے دل تعصب اور نفسانیت سے صاف نہ تھے اور قومی اتحاد و اتفاق کا ہونا نہیں چاہتے تھے، ان کو یہ معاہدہ پسند نہ آیا اور وہ اتفاق و اتحاد، جو اس معاہدے کی تاثیر سے پیدا ہو رہا تھا، ان کو بہت بُرا لگا۔

آخر وہ اس معاہدے کے فسخ کرانے کے درپے ہوگئے اور اس کی تدبیریں سوچنے لگے، پس پہلے تو انھوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ایک خط جعلی بڑے گندے مضامین کا، جس میں تمام علمائے دین و ائمہ مجتہدین و مشائخ کرام و اولیاے عظام کو کافر و مرتد و جہنمی لکھا تھا، منجاب جناب مولوی سید محمد شریف حسین صاحب خلف رشید جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب بنام جناب مولوی ولایت علی صاحب مرحوم حنفی فرخ آبادی روانہ کیا اور اس کی نقلوں کو جابجا بلادِ ہندوستان و پنجاب میں پھیلایا اور عام لوگوں کو بھڑکایا۔ گو بعض جگہوں میں بعض ناواقف مسلمانوں پر کچھ کچھ اس کا اثر بھی ہوا، لیکن اکثر بلاد کے عُقلاء و رؤساء نے دروغ بے فروغ سمجھ کر اس کی طرف التفات و رخ نہ کیا۔

چونکہ اس کو کسی مطبع میں چھپوایا نہ تھا، اس لیے ثابت نہ ہوا کہ کس بدخواہ قوم نے یہ کام کیا تھا اور جب دیکھا کہ اس خط کا پورا پورا اثر نہ ہوا تو ایک دوسری تدبیر نکالی کہ ایک فتویٰ بطور رسالہ ''جامع الشواہد'' نام اس مضمون کا تیار کیا کہ اہلِ حدیث اہلِ سنت و جماعت سے خارج و گمراہ ہیں۔ ان میں ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جو بعض موجبِ کفر اور بعض مفسدِ نماز ہیں، لہٰذا ان کے ساتھ ملنا بیٹھنا، ان کے پیچھے نماز پڑھنا، ان کو مسجد میں آنے دینا شرعاً نادرست ہے۔ اس کے ذیل میں معاہدہ مذکورہ دہلی کی بے اعتباری یوں بیان کی کہ صاحب کمشنر دہلی نے اس سے صرف دونوں فریق کا باہم ملاپ و اتفاق کرانا چاہا تھا، وہ کچھ فتویٰ شرعی نہیں کہ لائقِ اعتبار ہو اور اس پر تین باطل دلیلیں (جو محض مغالطہ و دھوکا ہیں) پیش کیں (جن سب کا جواب دفعہ ششم کے جواب کے آخر میں بصفحہ ۹۵ تا ۹۸ تفصیل سے مرقوم ہے)۔②

اس رسالے کو ایک گلابی چو ورقہ پر طبع کرا کر ہندوستان و پنجاب کے اکثر شہروں و گاؤں میں بلکہ عربستان

---

① اس معاہدے کی نقل مع دیگر نقول اس حصے کے آخر میں شامل ہے۔ (مولف)

② یہ جواب ۱۳۰۴ھ میں چھپ کر شائع ہو چکا، اس کا نام "إبراء أهل الحديث والقرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان" ہے۔ (مولف)

تک مشتہر کیا، حتی کہ غازیپور میں بھی اس کے صدہا نسخے بازار سے عام و خاص میں تقسیم ہوئے اور اس کے ذریعے سے ناواقف لوگوں کو تفرقہ اور مہاجرت کا خوب سبق پڑھایا اور باہمی بغض و عداوت کی بنیاد کو راسخ و مضبوط کیا۔

یہ وہی رسالہ ہے، جس کا مجیب صاحب نے دفعہ ششم میں حوالہ دے کر ارسالِ خدمتِ حضور کیا ہے۔ اس رسالے میں جن امور کو کفر و ضلالت لکھا ہے اور ان کی نسبت اہلِ حدیث کی طرف کی ہے، بیشتر تو ان میں سے اہلِ حدیث پر اتہام بے جا ہیں اور کتنی باتیں ایسی ہیں جو قرآن یا حدیث یا اقوالِ صحابہ کرام یا تابعینِ عظام یا ائمہ مجتہدین و محدثین رضی اللہ عنہم کے موافق و مطابق ہیں، پس ان امور کو کفر و ضلالت قرار دینا حقیقت میں حضرات صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین رحمہم اللہ اجمعین اور ان کے پیروان کو کافر و ضال کہنا ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر حضرت رسولِ اکرم ﷺ پر حرف رکھنا اور قرآن و حدیث پر دھبا لگانا ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک کلہ۔ (اللہ ہم کو ایسے تعصبات سے بچائے۔ آمین)

طرفہ یہ کہ باوجود اس قدر طومار بندی اتہامات بے جا کے جو اصل غرض تھی، جس کے لیے یہ سب طومار باندھا تھا (یعنی اہلِ حدیث کو مسجد میں آنے نہ دینا یا نکال دینا) اس کا نام کو بھی کوئی ثبوت پیش نہیں کیا، چنانچہ ان سب کی تفصیل دفعہ ششم کے جواب میں مرقوم ہے۔

اس طرح کی باتیں تو ایسے متعصب لوگوں سے چنداں محل تعجب نہیں۔ سخت تعجب تو مجیب صاحب سے ہے کہ انھوں نے کیوں ایسے متعصبوں کی پیروی اختیار کر لی اور بن سوچے سمجھے ان کے لکھے ہوئے پر یقین کر لیا اور بدون اصل سے مقابلہ کیے ہوئے ایسے متعصبوں کے بنائے ہوئے رسالہ کو سند میں حاکم کے سامنے مغالطہ دینے کو پیش کر دیا اور یہ لکھ دیا کہ اس پر قریب ساٹھ مہر علما کے موجود ہیں اور اس میں ان کے عقائد بقید نام کتاب و نام مصنف و نشان صفحہ و تعین مطبع مرقوم ہے کہ جس سے انکار نہیں ہوسکتا۔ یہ کس درجہ کا مغالطہ ہے؟!

اس رسالے میں پچپن مہریں ہیں، جن میں سے کتنی مہریں تو انہیں اکابر مولویان فرقہ احناف کی ہیں، جن کی مہریں پہلے سے معاہدہ مذکور دہلی پر بھی ہوچکی ہیں، جیسے علامہ جلیل جناب مولانا محمد شاہ صاحب و جناب مولوی عبدالحق صاحب و جناب مولوی محمد یوسف صاحب وغیرہم۔

اب اس رسالے میں ان کے نام کی مہریں غالباً جعلی ہیں، کیوں کہ معاہدہ مذکورہ پر ان کی مہریں صداقت کو پہنچ چکی ہیں اور یہ امر ان کی دیانت سے بعید ہے کہ پھر اس کے خلاف پر بھی مہریں کریں، جس سے اپنی صداقت و دیانت میں بٹا لگائیں اور عہد شکنی کا الزام اپنے ذمہ لیں اور باستثنا اشخاص معدودہ سب اگلے پچھلے مسلمانوں کو گمراہ اور کافر بنائیں اور اپنے مذہب پر، بلکہ قرآن و حدیث پر بھی اعتراض کریں اور اگر ان کی یہ مہریں سچی ہیں تو اس عہد شکنی کے مواخذے سے ان کا چھوٹنا مشکل ہے۔ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔ بے شک عہد کی پرسش ہوگی۔

اگر حضور صاحب کمشنر بہادر دہلی کے ذریعے سے وہاں کے ان علما سے جن کے نام کی مہریں معاہدہ و رسالہ دونوں پر ثبت ہیں، اس رسالے پر مہر کرنے کی وجہ دریافت فرمائیں، امید ہے کہ ان مہروں کا حال بخوبی ظاہر ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ ان دنوں ایک کتاب ''الفتح المبین'' نامی آپس کے رد و کدّ کی احناف کی طرف سے شائع ہوئی ہے، جس میں قریب دوسو کے مواہیر ہیں۔ مصنف کتاب مذکور نے (ص: ۳۴۶) بہ تمسک ایک حدیث کے صاف اہلحدیث کے پیچھے برابر اپنا نماز پڑھ لیا کرنا لکھا ہے اور جو لوگ کہ اپنے مخالف مذہب کے پیچھے نماز پڑھنے سے اس وجہ سے احتیاط کرتے ہیں کہ یہ (ان کی دانست میں) نجس پانی سے وضو کر لیا کرتے ہیں، ان کی اس احتیاط کو محض وہم اور تعصب قرار دیا ہے۔ اس کتاب پر بھی مصنف جامع الشواہد کی و نیز اکثر ان حضرات کی مواہیر ثبت ہیں، جن کی مہریں جامع الشواہد پر ہو چکی ہیں۔①

اس کتاب پر ان حضرات کی مواہیر ثبت کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ ان سب نے اہلحدیث کے پیچھے نماز کا درست ہونا تسلیم کر لیا ہے اور جب ان لوگوں نے اس امر کو تسلیم کر لیا ہے اور مجیب صاحب اس باب میں انھیں لوگوں کے قدم بقدم چلتے ہیں تو مجیب صاحب کو بھی یہ امر ضرور تسلیم ہے، لہٰذا جب اہلِ حدیث کے پیچھے نماز کا درست ہونا تسلیم کر لیا گیا تو اہلحدیث کا مسجدوں میں جا کر نماز پڑھنا بطریقِ اولیٰ قابلِ تسلیم ہے اور اسی سے یہ ثابت ہے کہ ایسے سب مضامین جو رسالہ جامع الشواہد میں اور نیز اس کتاب میں مندرج ہیں، جن میں اہلحدیث کے پیچھے نماز کا درست ہونا یا مسجدوں سے ان کو نکال دینا نہ آنے دینا بیان کیا گیا ہے، سب محض تعصب اور نفسانیت سے تحریر ہوئے ہیں نہ کہ نیک نیتی سے۔

## جواب دفعہ دوم:

اس دفعہ میں جو پانی کا مسئلہ بیان کیا ہے، اس مسئلے کے نہ ہم قائل ہیں نہ ہمارے استاد صاحب جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب قائل ہیں و با ایں ہمہ یہ مسئلہ بہت سے صحابہ و تابعین و اکابرِ دین کا ہے۔ علی الخصوص امام مالک رحمہ اللہ کا، جن کو مجیب صاحب امام برحق ہونا تسلیم کرتے ہیں، اس کی پوری تفصیل دفعہ ششم کے جواب میں مذکور ہے۔

عجیب امر ہے کہ مقامِ صدر (یعنی مکہ معظّمہ و مدینہ منورہ) میں مالکی طریقہ والوں کا مصلیٰ قائم ہے اور وہ لوگ

---

① یہ ان حضرات کی عجیب دیانت داری ہے کہ اولاً معاہدہ مذکورہ دہلی پر اپنی مہریں کیں، پھر جب ''جامع الشواھد'' کی باری آئی تو اس پر بھی مہریں کیں۔ پھر جب ''الفتح المبین'' مرتب ہوئی تو اس پر بھی مواہیر ثبت کر دیں اور سب سے زیادہ عجیب امر یہ ہے کہ ایسے لوگوں کی کتاب بنائی ہوئی کو، جو علاوہ متعصب ہونے کے ان کو اپنی ایک بات پر قرار نہیں ہے، مجیب صاحب نے تسلیم کر لیا اور بے تامل حاکم کے روبرو سند میں پیش کر دیا۔ (مولف)

وہاں نماز پڑھتے ہیں، نہ ان کو کوئی کسی طریقہ والا ممانعت کرتا ہے نہ وہاں کا حاکم بلکہ سب ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں اور یہاں بھی (یعنی ہندوستان میں) آ جائیں تو کچھ ممانعت نہیں ہوتی۔ مجیب صاحب لکھتے ہیں کہ ایسے پانی سے کوئی وضو یا غسل کر کے ہماری مقدس مسجد میں آئے تو کیونکر نفرت نہ ہوگی اور طبیعت کو تغیر نہ ہوگا؟

کیا مجیب صاحب کے نزدیک وہ صحابہ اور تابعین و اکابرِ دین بھی، جن کا یہ مسئلہ ہے، مالکی طریقہ کے لوگ اور مکہ معظّمہ و مدینہ منورہ کی مسجدیں یہ سب نجس و ناپاک ہیں؟ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس سے اور زیادہ کیا تعصب ہوگا؟

طرفہ تر امر یہ ہے کہ شیعہ لوگ کہ ان کو ہمارے طریقے سے کمال مخالفت ہے، وہ لوگ ایسے پانی سے وضو و غسل کر کے مسجد میں داخل ہوتے ہیں، سلف سے آج تک کوئی ان کو مانع و مزاحم نہیں ہوتا، نیز دفعہ ششم کے جواب میں معلوم ہوگا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب بھی اس سے چنداں برخلاف نہیں ہے، بلکہ مسند امام اعظم (ص: ۱۰۳) میں ہے کہ ان کے نزدیک پانی کبھی ناپاک ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور تین چیزیں: زمین، کپڑا اور بدن ہیں۔

افسوس کہ مجیب صاحب اپنے مذہبی مسائل روزہ مرہ کے برتاؤ کے بھی نہیں دیکھتے اور بن دیکھے بھالے دوسروں پر متعصبوں کی تقلید سے طعن کرتے ہیں، جس سے وہ طعن خود ان کے مذہب اور اہلِ مذہب، بلکہ پیشوائے مذہب پر عائد ہو جاتا ہے۔ یہ نہایت تعصب اور بڑی بے انصافی ہے۔ عاقل کی شان سے ایسی بات نہایت نازیبا اور ازبس بعید ہے۔

یہاں پر ایک بات قابلِ تحریر ہے، وہ یہ کہ مجیب صاحب دفعہ نہم میں لکھتے ہیں کہ ”میں فرماں بردار دلی راست بازی کے ساتھ ہوں، اگر حکم ہو تو میں اپنی خاص مسجد حوالہ کر دوں۔“

اس تحریر سے مجیب صاحب کے صاف ظاہر ہے کہ خود مجیب صاحب کو اقرار ہے کہ جو کچھ انھوں نے اس دفعہ (۲) میں و نیز بقیہ دفعات میں خامہ فرسائی کی ہے اور وجوہات لکھے ہیں، خود ان کے نزدیک بھی پایۂ اعتبار سے ساقط اور محض بناوٹ اور تعصّبانہ لکھی گئی ہیں، کیونکہ اگر ان کے نزدیک وہ باتیں صحیح ہوتیں تو ایسا ہرگز نہ لکھتے، کیونکہ اوپر لکھ چکے ہیں کہ ایسے لوگوں کے مسجد میں آنے سے مسجد ناپاک ہو جاتی ہے تو کیا صاحب بہادر کے فرما دینے سے اپنی مسجد کو ناپاک کر دیں گے؟ یہ تو کوئی آدمی بھی، جو اپنے مذہب کا سچا ہوگا، گوارا نہ کرے گا۔ یہ وہی شخص گوارا کرے گا، جس کو خدا کا اور مذہب کا کچھ بھی پاس و لحاظ نہ ہوگا اور ایسا شخص حکام و رعایا کا کیا پاس و لحاظ کرے گا اور کب سچا وفادار و حق شناس ہوگا؟

پھر اسی دفعہ نہم میں لکھتے ہیں کہ ”دوسری مسجدوں میں آمد و رفت ہونے سے مخالفانہ حجت و تکرار پیش رہے گی۔“ یہ بھی عجیب بات ہے۔ کیا مسجد کسی خاص شخص کی ملک ہے کہ دوسرے کسی کا اس میں کچھ حق نہیں ہے؟

مسجد تو خانۂ خدا اور وقف لوجہ اللہ ہے۔ ہر ایک مسلمان کا حق ہر ایک مسجد میں یکساں ہے (اس مقام پر فیصلہ آرڈریمنڈ صاحب بہادر اسسٹنٹ کمشنر دہلی واقع تاریخ ۱۸ دسمبر ۱۸۸۲ء جو حضور میں پیش ہے، ملاحظہ طلب ہے) تو کیا وجہ ہے کہ خود بدولت کی مسجد میں ہمارے جانے سے (باوجودیکہ بقول باطل ان کے ہمارے جانے سے مسجد ناپاک ہو جائے گی) حجت وتکرار پیش نہ ہو اور دوسری مسجدوں میں جانے سے پیش ہو؟

جب مجیب صاحب حسبِ دفعہ ۳ و ۱۸ اپنے کو اعلیٰ درجہ کا پیشوا، بلکہ اہلِ حکومت اپنے پندار میں سمجھتے ہیں تو اس صورت میں کہ مجیب صاحب اپنی مسجد میں ہمارا جانا جائز و روا رکھیں گے، شہر والے اس کی سند نہ پکڑیں گے اور اس سے عام مسجدوں میں ہمارا جانا جائز خیال نہ کریں گے؟ پھر ایسی صورت میں دوسری مسجدوں میں ہمارے جانے سے حجت وتکرار پیش ہونے کے کیا معنی ہیں؟ پھر جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ''تقلید شخصی ان کے یہاں شرک و بدعت ہے بلکہ حرام۔'' یہ بھی عموماً صحیح نہیں ہے۔ تقلید کی قسمیں ہیں، جس تقلید کو یہ لوگ شرک و بدعت و حرام کہتے ہیں، اس میں یہ لوگ متفرد نہیں ہیں، اس کو شرک و بدعت و حرام سب اگلے علما کہتے و لکھتے چلے آئے ہیں اور اس کی کچھ تفصیل بھی دفعہ ششم کے جواب میں مرقوم ہے۔

نیز جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ''تمام ہندوستان اور مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے علماء فضلا، قاضی ومفتی نے مسجدوں میں جانے سے ممانعت کی۔'' اس کو صحت اور واقعیت سے کچھ سروکار نہیں۔

پھر جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ''بارہ سو برس کے علماء وفضلا و پیروان عظام ہندوستان اور عربستان کے سب کے سب پابند مذہب معین کے تھے۔'' یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ مجیب صاحب کتابیں دیکھتے تو ایسا کبھی نہ لکھتے اور ان کو معلوم ہوتا کہ معاملہ بالعکس ہے کہ ہمیشہ سے لوگ غیر پابند مذہب معین کے چلے آئے ہیں۔

ہاں قرونِ متاخرہ میں چوتھی صدی کے بعد سے بلا دلیل شرعی اکثر لوگوں میں اس پابندی کا رواج ہو گیا تھا، مگر اس زمانے میں وہ رواج بھی اٹھتا جاتا ہے۔ مذہب معین کی پابندی (یعنی تقلید شخصی) کے وجوب کا مسئلہ ہمارے دانست میں محض بے دلیل ہے، نہ خدا نے کہیں فرمایا ہے نہ رسول ﷺ نے نہ رسول کے اصحاب و خلفا نے اور نہ ائمہ مجتہدین (یعنی امام ابو حنیفہ و امام شافعی و امام احمد وغیرہم رحمہم اللہ) نے، بلکہ دلائل شرعیہ و اقوالِ ائمہ مجتہدین مذکورین سے اس کا خلاف ثابت ہے اور اصول کی کتابوں میں بتفصیل مذکور ہے اور کسی قدر دفعہ ششم کے جواب میں بھی ذکر کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ تقلید شخصی کا ضروری نہ ہونا تو یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زُفر رحمہ اللہ شاگردانِ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بہت مسئلوں میں امام صاحب کے مخالف ہیں اور پھر انھیں کے مسئلوں پر احناف نے فتویٰ دیا ہے، چنانچہ کتب مذہبی احناف اس سے مالا مال ہیں، ادنی لوگوں پر بھی یہ امر

مخفی نہیں ہے۔ بلکہ ان اماموں سے بہت پیچھے کے علما نے بھی بہت مسئلوں میں امام صاحب کا خلاف کیا ہے اور پھر انھیں کے مسئلوں پر احناف نے فتویٰ جاری کیا ہے، چنانچہ دو چار مسئلے اس قسم کے بطورِ مشتی نمونہ از خروارے معرض بیان میں آتے ہیں:

مسئلہ ①: ہدایہ (۳/ ۲۲۷ چھاپہ مصطفائی) وشرح وقایہ (۳/ ۲۹۹ چھاپہ نولکشور) و درمختار مع شامی (۵/ ۳۴ و ۳۵ چھاپہ دہلی) میں مرقوم ہے کہ تعلیمِ قرآن پر اجرت لینا متقدمین (یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں) کے نزدیک درست نہیں ہے اور متاخرین کے نزدیک درست ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مسئلہ ②: درمختار مع شامی (۵/ ۳۴ و ۳۵) وشرح وقایہ (۳/ ۲۹۹) میں مرقوم ہے کہ فقہ کی تعلیم پر اجرت لینا متقدمین کے نزدیک جائز نہیں اور متاخرین نے کہا ہے کہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مسئلہ ③: درمختار مع شامی کے صفحہ و جلد مذکور میں لکھا ہے کہ نماز میں امام ہونے پر اجرت لینا متقدمین کے نزدیک درست نہیں اور متاخرین نے کہا کہ درست ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مسئلہ ④: درمختار مع شامی کے صفحہ و جلد مذکور میں مرقوم ہے کہ اذان کہنے پر اجرت لینا متقدمین کے نزدیک درست نہیں اور متاخرین کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مسئلہ ⑤: درمختار مع شامی کے صفحہ و جلد مذکور میں مرقوم ہے کہ اقامت کہنے پر اجرت لینا متقدمین کے نزدیک جائز نہیں اور متاخرین نے کہا کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

مسئلہ ⑥: درمختار مع شامی کے صفحہ و جلد مذکور میں مرقوم ہے کہ وعظ کہنے پر اجرت لینا متقدمین کے نزدیک جائز نہیں اور متاخرین نے کہا ہے کہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اس طرح کے مسائل ہم کہاں تک لکھیں؟ صاحبِ درمختار و شامی نے تو صاف صاف اس کا قاعدہ ہی لکھ دیا ہے، اسی سے اس کا اندازہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ شامی (۱/ ۳۷) میں مرقوم ہے کہ متاخرین کو ایسا بھی اتفاق ہوتا ہے کہ دلائل کی نظر سے متقدمین کا خلاف کر جاتے ہیں (یعنی متاخرین کے نزدیک دلائل کی نظر سے متقدمین کا قول صحیح نہیں معلوم ہوتا، اس کے خلاف کی صحت و ترجیح ان کے نزدیک ثابت ہوتی ہے تو اسی مخالف قول کی تصحیح کرتے اور اسی کو ترجیح دیتے ہیں)۔

درمختار (۱/ ۵۳) میں مرقوم ہے کہ ہم لوگوں کو پیروی اسی قول کی لازم ہے، جس کو علماے مرجحین و مصححین نے ترجیح دے رکھی ہے اور صاحبِ حاوی قدسی نے تو درصورت اختلاف اصحابِ مذہب کے صاف صاف ہر ایک اہلِ نظر کو وسعت دے دی ہے کہ قوت دلیل کی جس جانب میں دیکھیں، اسی پر فتویٰ دیں۔

(دیکھو: درمختار مع شامی: ۱/ ۴۸)

یہی بعینہٖ تمام سلف صالحین کے اقوال کا منشا ہے، چنانچہ دفعہ ششم کے جواب میں آتا ہے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔

جب یہ ثابت ہوا کہ تقلید شخصی (یعنی پابندی اور پیروی مذہب معین کی) سوائے کتاب و سنت کے واجب نہیں ہے اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہمیشہ سے لوگ غیر پابند مذہب معین کے چلے آئے ہیں اور اسی پر تمام اکابرِ دین کا اجماع و اتفاق رہا ہے اور یہی وہ سبیلِ مومنین ہے، جس کا خلاف ہرگز جائز نہیں تو اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو مجیب صاحب نے اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ''ایسے عقیدہ کے سبب سے بارہ سو برس کے علما و فضلا و پیرانِ عظام سب کے سب مشرک اور بدعتی اور حرام کار قرار پائے، کیوں کہ سب پابند مذہب معین کے تھے۔'' محض مغالطہ اور صحت اور واقعیت سے بے تعلق ہے۔

اگر مجیب صاحب اس کا کچھ ثبوت واقعی رکھتے ہیں تو ہم کو اس سے سرفراز فرمائیں، ہم بکمال شکر گزاری، اس کو بسر و چشم قبول کریں گے اور روئیں روئیں سے ان کے ممنونِ احسان ہوں گے۔

اب ہم مجیب صاحب سے دو سوال کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ ان کے جواب باصواب سے ہماری تشفی فرمائیں گے، اسی سے اس تقلید کے وجوب یا عدمِ وجوب کا حال بخوبی منکشف ہو جائے گا۔

### سوالِ اول:

تقلید شخصی (یعنی جمیع مسائل میں ایک ہی امام کی پیروی اور پابندی) اگر واجب ہے تو انھیں چاروں اماموں (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ) میں سے کسی ایک کی واجب ہے یا اور کسی کی بھی واجب ہے؟ اگر انھیں چاروں میں سے کسی ایک کی واجب ہے تو یہ مسئلہ کہ ''تقلید شخصی انھیں چاروں میں سے کسی ایک کی واجب ہے۔'' ان چاروں اماموں کا مقولہ ہے یا بعض کا یا ان میں سے کسی کا یہ مقولہ نہیں ہے؟

اگر ان چاروں کا یہ مقولہ ہے تو کون کون سی معتبر کتابوں میں یہ مندرج ہے، ان کا معاینہ کرا دیں اور اگر بعض کا یہ مقولہ ہے اور بعض کا نہیں ہے تو کس کا ہے اور کس کا نہیں ہے؟ اس کا بھی کتبِ معتبرہ سے معاینہ کرا دیں۔ اگر ان چاروں میں سے کسی کا یہ مقولہ نہیں ہے تو اب جس کا یہ مقولہ ہو، اس مسئلے کے قائلین عین اس مسئلے میں (جو تمام مسائلِ تقلید شخصی کی جڑ اور بنیاد ہے) چاروں اماموں کی تقلید سے باہر ہو گئے یا نہیں اور تقلید شخصی ان سے چھوٹی یا نہیں؟ اور کسی پانچویں کے، جس کا یہ مقولہ ہے، مقلد ہو گئے یا نہیں۔ اگر چاروں کی تقلید سے باہر نہیں ہوئے اور تقلید شخصی ان سے نہیں چھوٹی اور پانچویں کے مقلد نہیں ہوئے تو دوسرے مسائل کا بھی یہی حکم ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو اس مسئلہ میں اور دوسرے مسائل میں فرق کی وجہ موجہ بیان فرمائیں۔

## سوال دوم:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زُفر رحمہ اللہ شاگردانِ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، جو بہت مسائل میں امام ممدوح کے مخالف ہیں، یہ لوگ مثل ائمہ اربعہ مذکورین (یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و امام مالک رحمہ اللہ و امام شافعی رحمہ اللہ و امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ) کے مجتہد مطلق ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں تو مجتہد مطلق ہونے کی جو شروط ہیں، ان میں سے کون سی شرط ان لوگوں میں مفقود ہے؟ بیان فرمائی جائے۔ اگر یہ فرمائیں کہ مجتہد مطلق کسی امر میں دوسرے مجتہد کا تابع نہیں ہوتا اور یہ لوگ اصول میں امامِ ممدوح کے تابع ہیں، لہٰذا مجتہد مطلق نہیں ہیں۔ تو یہ عرض ہے کہ اصول سے کیا مراد ہے؟ اگر اصولِ فقہ مراد ہے (یعنی وہ قواعد اجمالیہ جن کے وسیلے سے قرآن اور حدیث سے مسائل استنباط کیے جاتے ہیں اور کتبِ اصول میں مذکور ہوتے ہیں) تو یہ گزارش ہے کہ اس میں تو یہ لوگ امام ممدوح کے تابع نہیں ہیں، بلکہ جس طرح ائمہ ثلاثہ (امام مالک رحمہ اللہ و امام شافعی رحمہ اللہ و امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ) امامِ ممدوح کے ان اصول میں مخالف ہیں، اسی طرح یہ لوگ بھی مخالف ہیں، چنانچہ یہ امر واقفین کتبِ اصول پر مخفی نہیں ہے اور اگر اصول سے ادلہ تفصیلیہ (کتاب و سنت و اجماعِ امت و قیاسِ شرعی) یا عقائد اہلِ سنت مراد ہیں تو یہ التماس ہے کہ جس طرح یہ لوگ ان اصول میں امامِ ممدوح کے موافق ہیں، اسی طرح ائمہ ثلاثہ مذکورین بھی ان میں امام ممدوح کے موافق ہیں۔

اگر کہیں کہ یہ لوگ امامِ ممدوح کے شاگرد ہیں، اس لیے مجتہد مطلق نہیں ہیں تو یہ عرض ہے کہ جس طرح یہ لوگ امامِ ممدوح کے شاگرد ہیں، اسی طرح امامِ ممدوح اور ائمہ ثلاثہ بھی اپنے اپنے استادوں کے شاگرد ہیں۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ کے اور امام شافعی رحمہ اللہ امامِ مالک رحمہ اللہ وغیرہ کے اور امام مالک رحمہ اللہ امام زہری رحمہ اللہ وغیرہ کے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ امام حماد بن سلیمان رحمہ اللہ وغیرہ کے، جیسا کہ کتبِ طبقات وغیرہ میں بذیل تراجم ان کے مسطور ہے، بلکہ "الفوائد البهية" (ص: ۹) میں یہ بھی لکھا ہے کہ بعض کا قول یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں تو اس صورت میں یہ تینوں ائمہ امامِ ممدوح کے شاگرد ٹھہر گئے، بلکہ بعض تو شاگرد شاگرد بلکہ شاگرد شاگرد شاگرد ٹھہرے۔ پس اگر شاگردی ان کے مجتہد مطلق ہونے سے مانع ہے تو ان چاروں اماموں کے مجتہد مطلق ہونے سے بھی مانع ہوگی، بلکہ یہ لازم آئے گا کہ دنیا میں کوئی مجتہد مطلق ہو ہی نہ سکے، اس لیے کہ دنیا میں کسی کو شاگردی سے چارہ نہیں ہے، حالانکہ یقیناً ایسی بات نہیں ہے۔

الحاصل جب ان تینوں کا بھی مثل ائمہ اربعہ کے مجتہد مطلق ہونا ثابت ہو جائے تو جو شخص کہ کسی مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کرے اور کسی مسئلے میں ان کی تو وہ شخص مقلد امام معین کا باقی رہا یا نہیں؟ اگر باقی رہا تو اس کی وجہ موجبہ ارشاد ہو کہ باوجود تقلید شخصی کے معنی کے نہ پائے جانے کے کیونکر وہ شخص مقلد امام معین کا باقی

رہا؟ اگر نہیں باقی رہا تو ایسا حنفی کون شخص موجود یا گزرا ہے، جس نے کسی مسئلے میں امام ممدوح کی اور کسی مسئلے میں ان کی تقلید نہ کی ہو؟ اس کا نشان دیا جائے۔

اس تقدیر پر دونوں صورتوں میں، یعنی خواہ نشان دیا جائے یا نہ دیا جائے، اس قدر تو ضرور ثابت ہے کہ لوگ ہمیشہ سے غیر پابند مذہب معین کے چلے آئے ہیں، جس سے مجیب صاحب کے اس قول کا بطلان، جس پر بحث ہم کر رہے ہیں، بخوبی ظاہر ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ بعض مجتہدین بھی کبھی کبھی بعض مذاہب کی طرف منسوب ہوگئے ہیں، یعنی حنفی شافعی مثلاً کہے گئے ہیں، لیکن نہ اس وجہ سے کہ وہ اس مذہب کے مقلد (یعنی بلا دلیل اس مذہب کے مسائل کے ماننے والے) تھے، بلکہ اس وجہ سے کہ ان کا اجتہاد اور استنباط اکثر اور بیشتر اس مذہب کے موافق پڑ جاتا تھا، گو بہت سے مسائل میں خلاف بھی ہو جاتا تھا۔

اسی قسم سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ و امام زفر رحمہ اللہ و امام طحاوی رحمہ اللہ و امام خصاف رحمہ اللہ و امام کرخی رحمہ اللہ وغیرہم ہیں، مذہب حنفی میں اور امام مزنی رحمہ اللہ اور امام ربیع رحمہ اللہ اور امام نسائی رحمہ اللہ و امام بیہقی رحمہ اللہ و امام ابن الصلاح رحمہ اللہ و امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ و امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ و امام تاج الدین سبکی رحمہ اللہ و امام سراج بلقینی رحمہ اللہ وغیرہم ہیں، مذہب شافعی میں اور امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ و امام ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ و امام ابن القاسم رحمہ اللہ و امام اصبغ رحمہ اللہ وغیرہم ہیں، مذہب مالکی میں۔ وعلی ہذا القیاس

اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ کو بھی بعض لوگوں نے شافعیوں میں شمار کر دیا ہے، حالانکہ ان کا مجتہد ہونا خود انہیں کی کتاب (جامع صحیح) سے اظہر من الشمس ہے، اس کے سوا صدہا علماے متقدمین و متاخرین نے ان کے مجتہد ہونے کی تصریح کی ہے، بلکہ کتنوں نے تو ان کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ پر امرِ اجتہاد میں ترجیح دے دی ہے۔①

جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ”ہم لوگوں کو وہ فرقہ والے مسلمان نہیں جانتے۔“ یہ بھی علی العموم صحیح نہیں ہے۔ ہاں اس قدر بے شک صحیح ہے کہ اہلحدیث ان لوگوں کو مسلمان نہیں جانتے، جو نصوصِ صحیحہ شرعیہ کے مقابلے میں جان بوجھ کر رائے اور عقل کی نکالی ہوئی باتوں پر عمل کرتے ہیں اور ان کو نصوصِ مذکورہ پر مقدم رکھتے ہیں۔ یہی تمام سلف

---

① (دیکھو: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، چھاپہ مصطفائی، ص: ٤ و ٥ و ٦، و الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص: ٩، و التعليقات السنية على الفوائد البهية ہر دو چھاپہ مصطفائی، ص: ١٨، و مقدمة عمدة الرعاية حاشية شرح وقاية، مطبوعة مطبع أنوار محمدی، ص: ٨، ٩ و حجة الله البالغة، مطبوعہ مطبع صديقی بريلی، ص: ٥٤، و ضميمة إشاعة السنة نمبر ٦ جلد ٢ صفحہ ٤٨ تا ٥٧ و نمبر ٩ جلد ٢ صفحہ ٢٩ و نمبر ١٢ جلد ٢ صفحہ٩٥ تا نمبر١ جلد ٣ صفحہ ٣، و مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، مطبوعہ مطبع أنصاری دہلی، ص: ٥٦٨ تا ٥٧٢ و إرشاد الساري شرح صحيح بخاري مطبوعہ نولكشور: ١/ ٣١) [مولف]

صالحین و اکابرِ دین کا مذہب ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل بھی دفعہ ششم کے جواب میں مرقوم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نام سے کام نہیں چلتا، یعنی اگر کوئی شخص اپنا نام حنفی یا شافعی رکھ لے اور کام حنفی یا شافعی کا نہ کرے تو اس سے حقیقت میں حنفی یا شافعی نہیں ہو جاتا، جس طرح کوئی شخص اپنا نام مسلمان یا اہلِ حدیث رکھ لے اور کام ویسا نہ کرے تو اس سے مسلمان یا اہلِ حدیث نہیں ہو جاتا۔

اگر کوئی شخص ایسا ہو کہ تمام احناف یا تمام شوافع کو (وعلی ہذا القیاس) مسلمان نہ جانتا ہو اور اس امر میں جھوٹے اور سچے میں فرق نہ کرتا ہو، علی العموم سب کو کافر و مشرک قرار دیتا ہو تو بے شک ہم بھی اس کو ویسا ہی جانتے ہیں، جیسا کہ وہ ان کو جانتا ہے۔ ہماری اس بات پر اللہ گواہ ہے اور ہم زیادہ کیا کہیں اور یہی حال اس شخص کا ہے جو تمام اہلِ حدیث کو اہلِ بدعت یا کافر و مشرک جانتا ہو اور صادق و کاذب میں تمیز نہ کرتا ہو۔

جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ”اسی وجہ سے اکثر اضلاع مشرقی و مغربی میں جنگ و جدال کی نوبت پہنچی اور فوج داری و دیوانی میں بکثرت مقدمات دائر ہوئے، ناحق حکامِ وقت کو عرق ریزی کی نوبت پہنچی۔“ یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس کی وجہ ہرگز یہ نہیں ہے، اس کی وجہ صرف بعض احناف متعصبین کی مزاحمت بے جا ہے کہ ناحق اہلِ حدیث کو مسجد میں نماز پڑھنے سے روکتے تھے اور ان کو اس حق سے محروم کرتے تھے۔

یہ عجیب الٹی بات ہے کہ خود ان بیچارے مظلوموں کو ستائیں اور جب وہ اپنے حاکم کے پاس جا کر اپنی مظلومی کا اظہار کریں اور داد رسی چاہیں تو الٹے انھیں کو حکام کی تکلیف دہی کا الزام لگائیں۔ بھلا آپ لوگ ان بیچاروں کو نہ ستاتے تو حکام کو کیوں عرق ریزی کی نوبت پہنچتی؟ یہ کسی نے نہ دیکھا ہوگا اور نہ سنا ہوگا کہ اہلِ حدیث نے کبھی احناف کو اپنی مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روکا ہے اور اس مضمون کی نالش دائر کی ہے کہ یہ لوگ آمین زور سے نہیں کہتے ہیں یا رفع یدین نہیں کرتے ہیں، لہٰذا ہماری مسجدوں میں نماز پڑھنے نہ آئیں۔

جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ”مسجدوں سے ممانعت بھی ہوگئی۔“ یہ بھی صحیح نہیں ہے، کہیں بھی حکام کی جانب سے ہماری دانست میں مسجدوں سے ممانعت نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ جہاں کہیں اس قسم کے مقدمات دائر ہوئے، حکام نے کامل تحقیقات کے بعد یہی حکم دیا کہ دونوں فریق باہم مل کر نماز پڑھیں، کوئی کسی سے مزاحمت نہ کرے، چنانچہ پانچ فیصلوں کی نقول باضابطہ واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہیں، ایسے فیصلے اور بھی پیش ہو سکتے ہیں۔ ہاں بعض جگہ اس طرف سے نالش ہوئی تھی، حکام کو اصل حقیقت سے آگاہی نہیں ہوئی، دعویٰ ڈسمس کر دیا۔

## جواب دفعہ سوم:

یہ تو اوپر لکھ چکے ہیں کہ مجیب صاحب نے جو چند باتیں ہماری نسبت لکھی ہیں، محض اتہام ہیں، ان کی کچھ اصلیت نہیں ہے اور ہم ہر طرح سے اہلِ سنت و جماعت ہیں۔ کسی عقیدے میں بھی ہم اہلِ سنت و جماعت

کے مخالف نہیں ہیں، تو اس صورت میں ہماری طرف مخالفتِ عقیدہ، بلکہ سخت مخالفتِ عقیدہ کی نسبت کرنی محض اتہامِ بیجا ہے۔ ہاں یہ بات بے شبہہ ہے کہ جب سے ہم نے قرآن مجید اور حدیث شریف پڑھی ہے اور مسئلہ تقلید کی حقیقت کو خوب سمجھا ہے، تب سے کسی مسئلے کو بدون دستاویز کامل کتاب و سنت کے قبول نہیں کرتے اور جب کامل طور سے ثبوت ہو جاتا ہے تو اس کے تسلیم میں کوئی عذر پیش نہیں کرتے۔ یہ طریقہ صرف ہمارا ہی نہیں ہے، تمام سلف صالحین کا یہی طریقہ ہے، اس کی تفصیل دفعہ ششم کے جواب میں مرقوم ہے۔

اگر مجیب صاحب اس طریقے کا مخالف طریقہ اہلِ سنت ہونا کتاب و سنت سے یا حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہی کے قول سے ثابت کر دیں گے تو پھر جو الزام چاہیں گے، ہم پر لگائیں گے، ہم کو کچھ عذر نہ ہوگا۔

تعجب ہے کہ وہ لوگ جو اپنے اہلِ سنت نہ ہونے کے صاف صاف اقراری ہیں، وہ تو مسجد میں بلا تکلف نماز پڑھنے پائیں اور کسی امام و مجتہد سے اس کی ممانعت منقول نہ ہو اور اللہ پاک ایسے شخص کو جو مسجدوں میں اس کی یاد سے روکے، سب سے بڑھ کر ظالم فرمائے اور حضرت رسول اللہ ﷺ اپنی خاص مسجد میں عیسائی لوگوں کو جو سرے سے اسلام ہی سے انکاری ہیں، ان کے طریقے کے مطابق نماز پڑھنے کی اجازت دیں اور کفار و مشرکین کو اس مسجد میں اتاریں اور اس وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کفار و مشرکین کو عام مسجدوں میں آنے کی اجازت دیں (چنانچہ یہ سب ہم سابق میں لکھ چکے ہیں) اور مجیب صاحب یک لخت سب کو بالائے طاق رکھ کر چند تہمتیں لگا کر ہمارے ساتھ یہ کارروائی فرمائیں۔ یہ کیا انصاف ہے اور کیسا تعصب ہے؟!

طرہ یہ کہ پھر فخریہ لکھیں کہ ''فقیر کو لحاظ رہتا ہے کہ شہر میں کسی طرح کا فتنہ و فساد نہ ہو، ضلع نیک نام رہے، ہم نے ممانعت کر دی۔'' کیا فتنہ و فساد کے بند کرنے اور ضلع کے نیک نام رکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ ناحق غرباء اہلِ حدیث کے ظلم پر کمربستہ ہو کر ان بیچاروں کو بے جا تہمتیں لگا کر مسجدوں میں اللہ کی یاد سے روکیں اور اس میں خدا کا، رسول کا، امام کا، مذہب کا کسی کا بھی پاس و لحاظ نہ کریں؟ بھلا جو شخص ایسا ہوگا وہ حکام و رعایا کا کیا پاس و لحاظ کرے گا اور کیا ان کا خیر خواہ ہوگا؟

نیز جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ ''مسجدوں میں احناف کے آنے سے ہمیشہ فتنہ و فساد ہوگا۔'' یہ بھی ایک سخن سازی ہے، اس لیے کہ جب وہ اپنے کو بقول خود (حسبِ دفعہ ہذا و دفعہ ہشتم) ایک اعلیٰ درجہ کا اہلِ حکومت جانتے ہیں تو ایسی صورت میں شر و فساد ہونے کے کیا معنی ہیں، جب تک کہ خود بدولت اس کے بانی مبانی نہ ہوں گے؟!

## جواب دفعہ چہارم:

اس دفعہ میں جو کچھ ہمارے استاد جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کے واقعہ سفرِ حج کے بارے میں بتقلید بعض مرجفین① متعصبین کے لکھا ہے، محض خلافِ واقع ہے اور راستی سے کوسوں دور ہے۔

---

① جھوٹی خبریں اڑانے والے۔

گو اس کا قصہ تو بہت طویل ہے اور خط پاشائے مکہ معظمہ کا (جس کا فوٹو گراف واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہے) اس کے خلافِ واقع ہونے کے ثبوت میں کافی دلیل ہے، لیکن چونکہ مجیب صاحب نے اس کو چھیڑا ہے، لہٰذا ہم بھی کچھ اس کی مختصر کیفیت، جس سے اس کا اصلی سبب بھی حضور کو دریافت ہو جائے، اشاعۃ السنۃ (نمبر: ۱۰ جلد: ۶) سے نقل کرتے ہیں۔

وہ یہ ہے کہ بعض مفسدین ہندوستانی (جنھوں نے مسئلہ جہاد کے صحیح معنی سمجھنے میں غلطی کی ہے یا جہالت اور نفسانیت کے دھوکے میں آئے ہوئے ہیں) گروہ اہل حدیث سے عموماً (عمل بالحدیث کے سبب) اور جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب سے خصوصاً (ان کے سرگروہِ اہلحدیث ہونے اور غدر ۵۷ء میں شریک نہ ہونے اور اس کو بغاوت اور معصیت قرار دینے اور عین اس مشکل وقت میں گورنمنٹ انگلشیہ کی خیر خواہی① کرنے اور ایک زخمی لیڈی (زوجہ مسٹر لین) کی جان بچانے اور اس کے زخم کے معالجہ کے بعد سرکاری کیمپ میں پہنچانے اور اس پر گورنمنٹ کی طرف سے قدر دانی ہونے کے سبب) دلی دشمن اور خون کے پیاسے ہیں اور جہاں تک ان کا بس چلتا ہے، ان کی تکلیف دہی اور ایذا رسانی میں ہاتھ سے زبان سے تلوار سے اپنا فرضِ مذہبی جانتے ہیں اور ان کے واجب القتل ہونے کا صاف فتویٰ دے چکے ہیں، چنانچہ رسالہ ''انتظام المساجد'' جس کا حوالہ مجیب صاحب نے دفعہ ۷ میں دیا ہے، اسی غرض سے بنایا گیا ہے۔

رسالہ مذکور (ص: ۷) میں صاف لکھا ہے کہ حکام اہلِ اسلام کو لازم ہے کہ ان کو قتل کریں، اگر وہ لاعلمی کے عذر سے توبہ کریں تو ان کی توبہ قبول نہ کریں۔ اسی صفحہ میں لکھا ہے کہ عوام اہلِ اسلام پر لازم ہے کہ مدعی اور گواہ ہو کر حکامِ وقت سے سزایابی میں اس کے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں۔

رسالہ جامع الشواہد جس پر مجیب صاحب کی تحریر کا دارومدار ہے اور دفعہ ششم میں بطورِ سند کے شامل کیا ہے، اس کا اصلی مقصود بھی یہی ہے۔ یہیں سے اہلِ حدیث کے ساتھ ان کی عداوت کا اندازہ معلوم ہو سکتا ہے اور بطورِ یقین کے کہا جا سکتا ہے کہ اگر اہلِ حدیث سکانِ ہند گورنمنٹ انگلشیہ کے زیر سایہ و حفظ و حمایت میں نہ ہوتے تو یہ حضرات اور ان کے اعوان و انصار ان کو ایک روز بھی دنیا میں جینے نہ دیتے۔

القصہ جب ۱۸۸۳ء میں مولانا ممدوح نے دہلی سے سفرِ حج کا ارادہ کیا تو اسی خیال سے کہ مکہ معظمہ میں بھی انہیں میں کے بعض اشخاص مفسدین جو زمانہ غدر سے فرار ہو کر وہاں مقیم ہیں اور وہ ہمیشہ اہلِ حدیث کی ایذا رسانی میں ساعی رہتے ہیں اور جنابِ ممدوح کے زمانہ غدر سے خون کے پیاسے ہیں، مولانا ممدوح نے دو انگریزی چھٹیاں لیں۔ ایک تو صاحب کمشنر دہلی کی، جس کا حاصل یہ ہے کہ مولوی نذیر حسین دہلی کے ایک بڑے

---

① اس کی پوری تفصیل سرکاری کاغذات میں موجود ہے اور کچھ صاحب کمشنر بہادر دہلی و دیگر صاحبان کی تین چٹھیوں کی نقل سے جو واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہیں، اس کا حال دریافت ہو سکتا ہے۔ (مولف)

راہنما (یا نامور) مولوی ہیں، جنھوں نے مشکل وقتوں میں اپنی نمک حلالی گورنمنٹ پر ثابت کی ہے،① اب وہ اپنے فرض زیارتِ کعبہ کے ادا کرنے کو مکہ جاتے ہیں۔ میں امید کرتا ہوں کہ جس کسی افسر برٹش گورنمنٹ کی وہ مدد چاہیں گے، وہ ان کو مدد دے گا، کیونکہ وہ کامل طور سے اس مدد کے مستحق ہیں۔

دہم اگست ۱۸۸۳ء دستخط: جی ڈی ٹریملٹ بنگال سول سروس، کمشنر دہلی

(اس چٹھی کی نقل بعینہٖ واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہے)

دوسری مسٹر لیسن کی چٹھی ہے جس میں مولانا ممدوح کی خیر خواہی کا بیان مفصل تھا اور اس میں مولانا ممدوح کے مخالفین مقیم مکہ کا حال بھی جتایا گیا تھا، تاکہ کانسل برٹش گورنمنٹ ان کے شر و فساد سے مولانا ممدوح کو بچائے اور ان کے رعایا گورنمنٹ ہونے اور زمانہ غدر کی خیر خواہی کی رعایت کرے۔

(یہ چٹھی برٹش کانسل نے جس کے نام کی تھی، رکھ لی، اس لیے وہ بعینہٖ نقل نہیں ہوئی)

مولانا ممدوح یہ دونوں چٹھیاں ساتھ لے کر دہلی سے روانہ ہوئے تو ادھر سے آپ کے حریف بھی جو ہندوستان میں رہتے تھے، آپ کی خبر لینے کے لیے آمادہ و تیار ہوگئے اور رسالہ جامع الشواہد (یا یوں کہیے کہ پیش قبض یا نیچہ) اسی زمانے میں لکھ لکھا و طبع کرا کر چند اشخاص مواضع مختلفہ کے ہاتھوں میں دے کر مکہ معظمہ کو روانہ کیے۔

پس پہلے تو انھوں نے بمبئی ہی میں پہنچ کر وار کرنا چاہا اور وہاں کے چند نام کے مولویوں کو اپنے ساتھ ملا کر رسالہ مذکورہ کے سوالات میں کچھ اور کفریات بڑھا کر مولانا ممدوح کی خدمت میں پیش کیا، جس سے مقصود ان حضرات کا صرف یہ تھا کہ ان سوالات سراسر افتراءات کو سن کر مولانا ممدوح اور آپ کے رُفقا کو خواہ مخواہ اشتعالِ طبع و جوش ہوگا اور اس سے معاملہ طول پکڑے گا، لیکن مولانا ان کی غرض کو سمجھ گئے اور ان سوالات کے جواب میں بجز اس کے ان کو افترا اور کفریات قرار دیں، کچھ بولنا مناسب نہ سمجھے۔

جب مولانا ممدوح مکہ معظمہ میں پہنچے اور ان کے حریف بھی وہاں داخل ہوئے تو مولانا ممدوح کو جامِ شہادت پلانے یا حبس دائم میں پھنسانے کے لیے ان حضرات نے ایک کمیٹی مقرر کی۔ رات دن اس کمیٹی کی کارروائی اور تدبیر آرائی یہی تھی کہ جس طرح ہو سکے مولانا ممدوح کو یہاں سے جانے نہ دیں، ضرور یا تو شہید کرا دیں یا حبس دائم میں پھنسا دیں۔

لیکن چونکہ ایامِ حج میں تا فراغِ حج کوئی کسی سے تعرض نہیں کرتا، اس وجہ سے اس کمیٹی کی کوششوں کا نتیجہ سوائے

---

① یہ ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں کے دوران میں میاں صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کے ایک انگریز عورت کو ظلم و زیادتی سے بچانے کی طرف اشارہ ہے، جس میں انھوں نے اس عورت کو بلوائیوں کے ظلم و ستم سے بچا کر اپنے گھر میں محفوظ رکھا اور بہ حفاظت اُسے واپس پہنچایا۔ اسی واقعہ کو انگریز کمشنر نے گورنمنٹ کی ''نمک حلالی'' سے تعبیر کیا ہے، حالاں کہ میاں صاحب رحمہ اللہ نے یہ عمل کسی حکومت کی نمک حلالی کی بنا پر نہیں، بلکہ اسلامی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے انجام دیا تھا۔

اس کے اور کچھ ظاہر نہ ہوا کہ انھوں نے اپنے اس خیالی اور جعلی مقدمہ کے لیے گواہوں کو سکھا پڑھا کر تیار کر رکھا۔ بعد فراغ حج مولانا ممدوح کے بعض رفقا نے آپ کی خدمت میں باصرار عرض کیا کہ جو کمیٹیاں ہماری نسبت ہو رہی ہیں، یہ بے اثر دکھائی نہ رہے گی، آپ فرض حج ادا کر چکے ہیں، اب آپ کے لیے یہی بہتر ہے کہ یہاں سے وطن کو تشریف لے چلیں۔

لیکن مولانا ممدوح جو اتباعِ سنت کے عاشق اور مدینہ طیبہ اور مسجد نبوی کی زیارت کے شائق تھے، اس اصرار کو کب ماننے لگے؟ آخر الامر اس کمیٹی نے محمد عمر موذن وغیرہ کے ذریعے سے مولانا ممدوح کی نسبت مخبری کرا دی کہ آپ وہابی (یا معتزلی) ہیں اور یہ رسالہ جامع الشواہد، جس میں خنزیر کی چربی اور خالہ سے نکاح حلال ہونے وغیرہ کو لکھا ہے، آپ کی تالیف بتایا، جس پر ۲۳ ذی الحجہ ۱۳۰۰ھ کو بروز پنج شنبہ دس بجے دن کو پاشائے مکہ معظّمہ کی طرف سے تین سپاہی اور ایک افسر جن کے ہاتھ ایک فہرست تھی، جس میں علاوہ مولانا ممدوح کے اور پانچ اشخاص کے نام درج تھے، طلبی کو آئے۔ اس مکان میں جہاں وہ پہنچے، اس فہرست کا بجز مولانا ممدوح اور کوئی آدمی نہ تھا، ان سپاہیوں نے بجز مولانا ممدوح اور کسی کا نام نہ پوچھا۔ عدد آسامی مندرجہ فہرست کا اور اشخاص حاضرین سے پورا کر لیا اور ان سب کو دیوان پاشا میں پہنچایا۔

مکہ معظّمہ میں برٹش کانسل مقیم جدہ کا نائب ایک مسلمان عہدہ دار (عبدالرزاق نامی) رہتا ہے۔ جب مولانا ممدوح مکہ معظّمہ میں پہنچے اور ان سے ملے اور ان کو انگریزی چٹھیاں دکھائیں اور مخالفین کی تجویزات مخالفانہ سے اطلاع دی تو انھوں نے مولانا ممدوح اور آپ کے رفیقوں کو یہ ہدایت کر دی تھی کہ آپ طمانینت خاطر سے اپنے شعار مذہبی ادا کریں۔ کسی سے کوئی تعلق نہ رکھیں اور جب کوئی وقت باز پرس پیش آئے، آپ فوراً مجھے اطلاع کریں اور خود طلبی پر بلا توقف پاشا کے پاس حاضر ہو جائیں۔

نائب مذکور اس حال سے مطلع ہوتے ہی فوراً اپنے وکیل (محمد یوسف نامی) کو پاشائے ممدوح کے حضور میں بھیجا اور یہ دریافت کیا کہ آپ نے رعایا برٹش گورنمنٹ کو عدالت میں کیوں طلب کیا ہے؟

پاشائے ممدوح نے جواب دیا کہ لوگوں نے ان کی اس قسم کی شکایت کی ہے۔ وکیل مذکور نے کہا کہ جن امور کی وہ شکایت کرتے ہیں، اس کے مرتکب یہ اس حدود میں نہیں ہوئے ہیں، لہٰذا ان پر ان امور کے سبب اس سلطنت کا مواخذہ نہ واجبی ہے، یہ سن کر پاشائے ممدوح نے مولانا کو رخصت کیا اور مقدمہ ڈسمس ہوا۔ یہ آنا اور جانا اور سوال و جواب سب کچھ تقریباً ایک گھنٹے میں ہوا۔

یہ امر مولانا ممدوح کے مخالف کمیٹی کو نہایت شاق گزرا اور اپنی ذلت اور ندامت کا باعث معلوم ہوا تو انھوں نے اسی وقت متعدد وسائل داخلی و خارجی بہم پہنچا کر اور بہت سے لوگوں کی شہادت پیش کر کے اسی دن شام کو مولانا ممدوح اور ان کے انھیں سابق ہمراہیوں کو پھر عدالت میں طلب کرایا۔ اس وقت ایک سپاہی اور

ایک افسر طلب کو آئے، انھوں نے بھی کسی کا نام دریافت نہ کیا، چار آدمی جو اس وقت موجود تھے، ان کو اپنے ساتھ لے کر دیوان کا راستہ لیا، دو آدمی جو ان میں نہ تھے، ان کی تلاش میں کسی قدر راستے میں دروازہ حرم شریف اور دیوان پاشا کے قریب توقف ہوا۔

اتنے میں نائب مذکور اس حال سے مطلع ہو کر خود حرم شریف میں پہنچا اور اپنے وکیل محمد یوسف مذکور کو پاشا کے حضور میں بھیجا اور ویسے ہی سوال و جواب ہونے لگے۔ اس سوال و جواب میں وکیل مذکور کئی دفعہ پاشا کے پاس گیا اور آیا۔ آخر الامر پاشا کی طرف سے یہ جواب لایا کہ ہم نے ان کو حفاظت کے لیے اور مصلحتاً اور احتیاطاً رکھنا چاہا ہے، اس وقت ہم ان کو بلا تحقیقات چھوڑ دیں گے تو ہم کو کشت و خون ہو جانے کا خوف ہے۔

یہ سن کر نائب کانسل اور اس کے وکیل نے ناچار ہو کر مولانا ممدوح کو یہ کہہ دیا کہ یہاں کسی آئین و قانون کی پابندی نہیں ہے، لہٰذا ہم اس سے زیادہ پاشا کو کچھ نہیں کہہ سکتے۔ آپ دیوان میں حاضر ہو جائیں۔ یہ کہہ کر انھوں نے اپنی جگہ کی راہ لی اور ان حالات کی رپورٹ اپنے آفیسر مقیم جدہ کو کر دی۔

مولانا ممدوح مع اپنے رفیقوں کے دیوان میں پہنچے اور رات بھر اسی دیوان کے کمرے میں رہے۔ ۲۴؍ کو جمعہ کا دن تھا، وہ بھی اسی دیوان میں بسر ہوا، اس دن مولانا ممدوح اور آپ کے رفیقوں کا جمعہ و طواف فوت ہوا۔

اسی طرح شیخ الہنود کی تحریک سے تحقیقات مقدمہ کے لیے وہ لوگ پیش ہوئے، جب ان کے نام دریافت کیے گئے، تب معلوم ہوا کہ ان میں بجز مولانا ممدوح اس فہرست کا ایک آدمی بھی نہیں ہے۔ اس وقت پاشائے ممدوح نے ان پانچ اشخاص سے، جو بلا دریافت نام دو دفعہ مولانا ممدوح کے ساتھ بلائے گئے تھے، یہ معذرت کی کہ ہمارے کارندوں کی غلطی ہے، آپ لوگوں کو تکلیف ہوئی، معاف کریں اور ہمارے حق میں دعائے خیر کریں۔ ہر چند ان لوگوں نے کہا کہ پاشا نے ہمارا کیا نقصان کیا ہے کہ ہم معاف کریں، مگر اس پر وہاں سے بہت اصرار ہوا، آخر ان کو معاف کرنا پڑا، تب بجز مولانا ممدوح سب کو رخصت ملی۔ مگر مولوی تلطف حسین عظیم آبادی نے (جو مولانا ممدوح کے خاص رفیقِ سفر اور شاگرد رشید اور خادم تھے) یہ رخصت قبول نہ کی اور مولانا ممدوح کو وہاں اکیلا چھوڑنا مناسب نہ سمجھ کر یہ بات صاف کہہ دی کہ مجھ کو یہاں سے جانا منظور نہیں ہے، جب تک کہ میرے شیخ کو یہاں سے رخصت نہ ملے اور یہ بھی کہہ دیا کہ میرا اور ان کا خیال و مقال و مذہب و مشرب بھی ایک ہی ہے، اس وجہ سے بھی میں ان سے جدا ہونا نہیں چاہتا۔

اس معذرت و رخصت کے بعد اور لوگ وہاں سے چلے گئے اور مولانا ممدوح اور آپ کے یہ وفادار تلمیذ اسی دیوان میں رہے۔ ۲۵؍ تاریخ کو بوقتِ شب اول مولانا ممدوح پاشا کی پیشی میں بلائے گئے اور آپ سے پاشا نے چار سوال کیے:

1 آپ مالِ تجارت میں زکوۃ کو واجب نہیں جانتے؟

2 خنزیر کی چربی کو آپ حلال جانتے ہیں؟

3 پھوپھی اور خالہ سے نکاح کو آپ حلال جانتے ہیں؟

4 حنفی مذہب کو آپ کیسا جانتے ہیں؟

مولانا ممدوح نے بجواب سوال اول فرمایا کہ مالِ تجارت میں زکوۃ واجب نہ ہونے کا میں قائل نہیں ہوں، چنانچہ دہلی میں بھی اس مضمون کا میرا فتویٰ دیا ہوا ہے، جو ۱۲۹۸ھ میں مطبع حنفی میں چھپا تھا اور ہمارے مخالفوں نے بھی اس مسئلے کو خاص میری طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ اس بات کی آپ اس گلابی چوورقہ (رسالہ جامع الشواہد) سے، جس میں یہ مسئلہ منقول ہے، بخوبی تصدیق کر سکتے ہیں۔ بجواب سوال دوم و سوم فرمایا کہ میں مسلمان ہوں اور اسلامی فرضِ حج ادا کرنے کو آیا ہوں، اگر میں خنزیر کی چربی کو حلال جانتا اور خالہ پھوپھی سے نکاح کو جائز سمجھتا، جن کی حرمت نصِ قرآن میں وارد ہے تو مسلمان کیوں کر کہلاتا اور حج کرنے کو کیوں آتا؟ اس قسم کا سوال مجھ مسلمان سے کرنا کمال تعجب اور افسوس کا محل ہے اور بجواب سوال چہارم فرمایا کہ مذہب حنفی کو جیسا میں سمجھتا ہوں؟ آپ کو تب معلوم ہو کہ آپ اس مذہب کی بڑی مشکل واَدق اور معتبر کتاب ہدایہ کا مطلب مجھ سے سنیں اور اپنے علمائے ساکنانِ حرم شریف سے بھی دریافت کریں، پھر ہمارے بیان اور ان کے بیان میں موازنہ کر کے دیکھیں کہ ہم اس مذہب کو کیا سمجھتے ہیں؟

یہ سب سن کر بادشاہ ممدوح کے خیالات تبدیل ہوئے اور ان کو یہ معلوم ہوا کہ آپ بڑے فاضل ہیں، اس امر کی مزید تحقیقات کے لیے مولانا ممدوح کو دوسرے کمرے میں بھجوایا اور آپ کے شاگرد رشید مولوی تلطف حسین صاحب کو بلا کر ان سب کا حسبِ تفصیل ذیل استکشافِ حال کی اور ان کا اظہار لیا:

س: تم کہاں کے رہنے والے ہو؟

ج: نواح عظیم آباد پٹنہ کے۔

س: مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب کے پاس کب سے ہو؟

ج: عرصہ چھ سال سے۔

س: تمھارا بھی وہی مذہب ہے جو اُن کا ہے؟

ج: ہاں صاحب وہی مذہب ہے۔

س: تمھارے شیخ کی تالیف کون کون سی کتابیں ہیں؟

ج: فلاں فلاں رسائل وکتب ہیں (جن میں گلابی چوورقہ کا نام نہ آیا)۔

س: کیا گلابی چو ورقہ جس میں خنزیر کی چربی حلال اور خالہ سے نکاح کو جائز لکھا ہے، تمھارے شیخ کی تالیف نہیں؟

ج: آپ کا یہ سوال بڑے تعجب کا محل ہے۔ جناب کو اب تک یہ بھی خبر نہیں کہ یہ چو ورقہ رسالہ کس نے بنایا ہے اور اس کا مضمون کیا ہے اور اس میں کس پر لے دے ہے؟ ایسی بے خبری ایسے اعلیٰ حکام سے نہایت مستبعد ہے۔ جناب من یہ رسالہ تو ہمارے شیخ کے دشمنوں اور مخالفوں نے تالیف کیا ہے، جس میں ہمارے شیخ پر تہمتیں درج کی ہیں، پھر کیا یہ امر ممکن ہے کہ یہ رسالہ ان کی تالیف ہو؟ کوئی اپنی مذمت اور رد میں خود ہی رسالہ بنا سکتا ہے؟!

س: پھر تمھارے شیخ نے اس پر مہر کیوں کی؟

ج: بتایئے! ہمارے شیخ کی اس پر کہاں مہر ہے؟

س: یہ دیکھو اس رسالہ کے (ص: ۷) میں ان کی مہر ہے: سید محمد نذیر پئی مفتیان

ج: افسوس صد افسوس محمد نذیر معروف نذیر احمد طالب علم دہلی کو سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی قرار دیا جاتا ہے۔ جناب من یہ نذیر احمد اور شخص ہے، ہمارا شیخ اور۔ ہمارے شیخ کی مہر تو یہ ہے، جو معیار الحق وغیرہ رسائل پر ثبت ہے (یہ کتاب اس وقت پاشا کے پاس موجود تھی)۔ سید محمد نذیر حسین۔ ۱۲۸۱ھ

س: خیر! یہ ہم کو بڑا دھوکا دیا گیا، مگر ہم تم سے ان مسائل کی بابت سوال کرتے ہیں، جو اس رسالے میں تمھارے شیخ کے ذمہ لگائے گئے ہیں۔

ج: آپ جس مسئلے کی نسبت حکم کریں، میں اپنے شیخ کی طرف سے اس کا جواب دیتا ہوں۔

س: مالِ تجارت میں زکوۃ واجب نہ ہونے کا تمھارا شیخ قائل ہے؟

ج: ہمارا شیخ اس مسئلے کا قائل نہیں ہے، پھر اس کی وہی تفصیل بیان کی جو مولانا ممدوح کے جوابات میں گزری۔

س: تمھارے شیخ کے نزدیک پھوپھی خالہ سے نکاح جائز ہے اور خنزیر کی چربی حلال ہے؟

ج: جو شخص مسلمان کہلائے اور حج بیت اللہ کو آئے، وہ یہ باتیں کب کہہ سکتا ہے؟

اس جواب کے بعد مولوی تلطف حسین صاحب نے پاشائے ممدوح سے سوال کیا کہ آپ ہمارے شیخ کو کیا جانتے ہیں؟ پاشا نے جواب دیا: لوگ وہابی کہتے ہیں۔ مولوی صاحب موصوف نے کہا کہ وہابی قرآن کو تو نہیں مانتے؟ پاشا نے کہا: نہیں! قرآن کو تو وہ مانتے ہیں۔ اس پر مولوی صاحب نے پاشا پر یہ اعتراض قائم کیا کہ بڑا افسوس ہے کہ آپ ہمارے شیخ کو وہابی جانتے ہیں اور وہابیوں کا قرآن کو ماننا بھی تسلیم کرتے ہیں، پھر جن چیزوں کی حرمت قرآن میں پائی جاتی ہے، ان کے حلال جاننے کو آپ ان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس پر پاشائے ممدوح کو تعجب آیا اور آپ نے مولوی صاحب سے سوال کیا کہ خالہ پھوپھی کی حرمت قرآن میں

کہاں ہے؟ مولوی صاحب نے جواب میں اس آیت کو پیش کیا جو سورت نساء کے چوتھے رکوع میں ہے:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَ أَخَوٰتُكُمْ وَ عَمّٰتُكُمْ وَ خٰلٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣]

"تمھاری مائیں اور بیٹیاں اور بہنیں اور پھوپھیاں اور خالائیں تم پر حرام کی گئیں۔"

یہ آیت سن کر پاشاے ممدوح ساکت ہوگئے اور مولوی صاحب دلیر ہوکر جلال میں آگئے اور آواز بلند کہنے لگے کہ بڑے افسوس کی بات ہے کہ ہم لوگ (جو وہابی ہونے کے اقراری نہیں ہیں، صرف ان تہمتوں سے وہابی قرار دیے جاتے ہیں) اس حرم محترم میں جو مامن خلائق ہے، یہ تکلیفیں پائیں اور ایذائیں اٹھائیں اور اصل وہابیانِ نجد جو اپنی وہابیت کے مدعی ہیں، بے روک ٹوک حج کر کے چلے جائیں، ان سے کسی قسم کا تعرض نہ ہو!!

ان کے سوا اور مذہب والے شیعہ خارجی بھی ہمیشہ حج کو آتے ہیں اور کسی سے ان کا خیال یا اعتقاد، جس کے وہ مدعی ہیں اور وہ اہلِ سنت و جماعت کے صریح مخالف ہیں، کوئی نہیں پوچھتا اور ہم سے جو اصولاً و فروعاً ہر طرح سے اہلِ سنت ہیں، یہ دار و گیر ہو رہی ہے اور طرفہ یہ ہے کہ عین حرم محترم میں محرمات قطعیہ اتفاقیہ کا ارتکاب ہو رہا ہے (جیسے آبِ زمزم کا عین مسجد میں بیع کرنا وغیرہ وغیرہ) اور ہم سے باوجود عدمِ صدور کسی جرم شرعی کے صرف تہمتوں کے سبب مواخذہ ہو رہا ہے، اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم ہوگا؟

ہم لوگ برٹش گورنمنٹ کے زیر حکومت رہ کر آزادی کے ساتھ اپنے شعار مذہبی ادا کرتے ہیں، جمعہ جماعت سے روکے نہیں جاتے، اپنے خیال و اعتقاد میں خود مختار آزاد ہیں، لیکن یہاں مسلمانوں کی عمل داری میں حرم محترم کے طواف و جمعہ و جماعت سے بند ہیں۔ پھر ہم کیوں کر نہ کہیں کہ اس آزادی کی نظر سے عیسائیوں کی عمل داری مسلمانوں کی عملداری سے بہتر ہے؟!

اس تیزی پر بعض حواشی پاشا کو غصہ آگیا اور اس نے کہا کہ ہیں پاشا کے سامنے ایسی گستاخانہ گفتگو؟ پاشا ممدوح نے انصاف کی طرف رجوع کر کے تواضعاً فرمایا کہ اس کو کچھ مت کہو۔ یہ مظلوم ہے، اس کو کیونکر نہ جوش آئے، جب کہ اس کو اور اس کے شیخ کو ناحق تہمتیں لگا کر کافر بنایا گیا ہے؟!

پھر مولوی صاحب سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ مولوی صاحب آپ خفا نہ ہوں، ہم نے کسی وجہ سے آپ کی بے تعظیمی نہیں کی، اپنے خاص محل اقامت میں جگہ دی ہے اور یہ باز پرس تمھارے ہی کثیر التعداد ہم وطنوں کی مخبریوں اور شہادتوں پر ہوئی ہے۔ اس کے بعد پاشاے ممدوح نے مولانا کو اپنے حضور میں بلایا اور خاص اپنے ہاتھ (اور یہ وہاں کا کمال اعزاز ہے) سے قہوہ دیا اور بہت اکرام کیا اور اس باز پرس پر عذر کیا اور عفو چاہا اور آپ سے دعاے خیر کا سوال کیا۔

اس کے بعد یہ دریافت کیا کہ جناب مدینہ طیبہ جانے کا بھی ارادہ رکھتے ہیں؟ مولانا ممدوح نے فرمایا

کہ یہاں یہ باز پرس ہوئی ہے، خدا جانے وہاں کیا ہوگا؟ یہ مفسدین ومخبرین وہاں جانے کو بھی تیار ہیں۔ اس لیے ہمارے حق میں اب یہی بہتر ہے کہ اپنے وطن کو واپس ہوں۔ جس پر پاشاے ممدوح نے ایک خط بنام پاشاے مدینہ منورہ لکھوا کر اور اپنی خاص مہر سے مسجّل فرما کر آپ کو مرحمت کیا (جس کا فوٹو گراف مع ترجمہ واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہے) اور فرمایا کہ اب آپ سے وہاں کسی قسم کا تعرض نہیں ہوگا۔ خط لے کر مولانا ممدوح مدینہ طیبہ میں پہنچے تو وہاں بھی مفسدوں نے بہت کچھ شور وغل مچایا، مگر ان کی بات کو وہاں کسی نے نہ سنا۔

پاشاے ممدوح کا خط صاف شہادت دے رہا ہے کہ جو کچھ اس دفعہ میں مجیب صاحب نے بیان کیا ہے اور توبہ نامہ وغیرہ کا ذکر کیا ہے، محض خلافِ واقع اور راستی سے نہایت بعید ہے۔ اس لیے کہ دونوں کے مضامین صریح باہم متخالف ومتناقض ہیں، کیونکہ خط مذکور میں تو صاف تصریح ہے کہ مولانا ممدوح اس جرم کے اتہام سے جو ان پر ان کے ہم وطنوں نے لگایا تھا، بعد تحقیقات کے بَری نکلے اور توبہ کرنے اور کرانے کے یہ معنے ہیں کہ مجرم تھے، پیچھے اس جرم سے تائب ہوئے۔ تو خط کا مضمون یہ ہوا کہ مولانا ممدوح پر جرم ثابت نہیں ہوا اور توبہ نامہ کا مضمون یہ ہوا کہ جرم ان پر ثابت ہوا۔ ان دونوں میں جو تخالف وتناقض ہے، کسی پر مخفی نہیں اور یہ اس توبہ نامہ کے مصنوعی ہونے پر کافی دلیل ہے۔

علاوہ اس کے اس توبہ نامہ کے بعض الفاظ ایسے غلط وخلافِ قواعدِ کلامِ عرب ہیں، جو صاف کہہ رہے ہیں کہ جن لوگوں نے اس کو بنایا ہے، ان کو عربی زبان سے مَس نہیں ہے۔ اس میں مولانا ممدوح اور مولوی سلیمان صاحب سے توبہ لیے جانے کو "استتابا" کے لفظ سے ادا کیا ہے، جس کو کوئی ادنیٰ عربی دان بھی اس معنی میں استعمال نہیں کرسکتا، چہ جائے کہ علماے مکہ معظّمہ؟ اس معنی کے لیے "اُستُتِیبَا" کا لفظ مقرر ہے۔ یہ امر بھی اس کے مصنوعی ہونے کی ایک عمدہ دلیل ہے۔

علاوہ بریں اس توبہ نامہ پر نہ عدالت کی مہر ہے نہ حاکم کا دستخط اور ایسے دھوم دھام کے توبہ نامہ پر حاکمِ وقت اور عدالت کی مہر و دستخط کا نہ ہونا بھی ایک کامل دلیل اس کے مصنوعی ہونے پر ہے۔ ۱۸۸۱ء میں جب معاہدۂ مذکورہ مصدقہ عدالت کمشنری دہلی شائع ہوا تھا اور یہاں بھی آیا تھا تو باوجود باضابطہ و بدستخط صاحب کمشنر بہادر طبع ہوکر شایع ہوا تھا، لیکن مجیب صاحب نے اس کے جعلی ہونے کا خیال بلکہ یقین کر لیا تھا، یہاں تک کہ جمعہ کے دن عین جامع مسجد میں مجمع کثیر میں لوگوں سے کہا کہ یہ معاہدہ جعلی ہے، تم لوگ ہرگز اس کو باور نہ کرو، جس پر حضور نے (حسبِ اشارہ بعض معززین) صاحب کمشنر بہادر دہلی سے استفسار فرمایا، جس کے جواب میں صاحب ممدوح نے یہ لکھا کہ یہ کاغذ جس مضمون کے ساتھ لکھا گیا ہے، صحیح ہے، بناوٹ نہیں ہے، تب سے مجیب صاحب نے اس کا جعلی کہنا موقوف کیا۔

تو جب ایسے معاہدہ باضابطہ کی نسبت جعلی ہونے کا یقین کیا گیا تو اس توبہ نامہ کی نسبت (جس پر نہ عدالت کی مہر ہے نہ حاکم کا دستخط بلکہ کسی جاہل کا بنایا ہوا ہے اور اگر اصلی اور واقعی ہوتا تو ضرور ایسے کاغذ پر مہر و دستخط ہوتے) کیونکر جعلی ہونے کا یقین نہ ہوگا؟ وجوہات مذکورہ بالا سے تو اس کا جعلی ہونا ایسا ظاہر ہے کہ کسی اہل الرائے سے امید نہیں کہ اس میں کچھ بھی شک کرے، بلکہ تمام اہل الرائے اس کا مصنوعی ہونا ضرور باور کریں گے۔

قطع نظر وجوہاتِ مذکورہ بالا کے خود مجیب صاحب کے اقرار سے بھی اس توبہ نامہ کا جعلی و مصنوعی ہونا ثابت ہے، کیونکہ مجیب صاحب دفعہ (۷) میں بحوالہ کتاب "انتظام المساجد" تسلیم کر چکے ہیں کہ ایسے لوگوں کی توبہ مقبول ہی نہیں ہے، بلکہ حکامِ اہلِ اسلام کو لازم ہے کہ ان کو قتل کریں اور اگر لاعلمی کے عذر سے توبہ کریں تو ان کی توبہ قبول نہ کریں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا ممدوح پر ان کے ہم وطنوں نے جس جرم کا اتہام لگایا تھا، اس سے وہ صاف بَری تھے۔ ورنہ ان کو وہاں کے علما و ارا کینِ سلطنت ضرور قتل کرتے اور صرف توبہ لے کر ان کو رہا نہ کرتے، ورنہ اس تحریر کی رو سے گنہگار اور مرتکبِ جرم ترکِ واجب ٹھہرتے اور جب مولانا ممدوح حسبِ تسلیم مجیب صاحب اس جرم سے بَری ثابت ہوئے تو پھر ان سے توبہ لینے کے کوئی معنی نہ رہے۔ پس اب قطع نظر اور وجوہات کے خود مجیب صاحب کے اقرار سے اس توبہ نامہ کا جعلی و مصنوعی ہونا ثابت ہوگیا۔ فالحمد لله علٰى ذلك.

اب اگر مجیب صاحب کو اپنی راست بازی کا اثبات منظور ہے تو ہم کو مولانا ممدوح کا اصلی دستخطی توبہ نامہ یا اس کا فوٹو گراف دکھا دیں، جیسا کہ ہم نے پاشائے ممدوح کے خط کا فوٹو گراف پیش کیا ہے، ورنہ تحریراً و تقریراً ایسی خلاف گوئی سے باز آئیں، اس کے سوا اور کسی قسم کی کارروائی قابلِ تسلیم نہیں ہے۔

جو اسی دفعہ میں مولانا ممدوح کی نسبت لفظ دشنام دہندہ اکابرِ دین لکھا ہے، محض اتہام بے جا ہے۔ ہم تو کتاب ''معیار الحق'' میں جو مولانا ممدوح کی خاص تصنیف ہے، تمام اکابرِ دین خصوصاً ائمہ اربعہ خصوصاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تعریف و مدح پاتے ہیں، چنانچہ کتابِ مذکور کے اول ہی صفحہ میں امام صاحب کو مع باقی تین اماموں کے دینِ اسلام کا عناصر قرار دیا ہے (یہ کس درجہ کی مدح ہے؟) پھر کہا ہے کہ ان ہر ایک کے معاون دینِ اسلام ہونے سے بجز معاند اور کوئی منکر نہیں ہے اور کتاب مذکور (ص: ۱۸) میں لکھا ہے کہ امام صاحب (یعنی امام ابو حنیفہ صاحب) لحاظِ سنت کا بہت رکھتے تھے اور برخلاف سنت کے نہیں کرتے تھے۔

اسی طرح اور مقامات میں جنابِ ممدوح کے کلام میں ان اماموں کی مدح و ثنا بیان ہوئی ہے، توہین و تحقیر کا لفظ تو ہم نے اس کتاب میں دیکھا ہے نہ مولانا ممدوح کی اور کسی تالیف میں۔

مجیب صاحب سچے ہیں تو مولانا ممدوح کے کلام سے کوئی لفظ ایسا نکال دیں، جس میں حقیقتاً اکابرِ دین کی

توہین پائی جاتی ہو، ورنہ ایسے کلمات توہین کے ایک مقتدیٰ کی شان میں (جس کو خود دفعہ ہذا و دفعہ اول میں ایک گروہ کا امام لکھ آئے ہیں) کہنے اور لکھنے سے سوائے اشتعالِ طبع دلانے اور ''خود را فضیحت دیگرے را نصیحت'' کے مصداق بننے کے اور کیا متصور ہے؟

تعجب ہے کہ جو لوگ خود تمام اکابرِ دین صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین رضی اللہ عنہم و رحمہم اللہ کو دشنام دیں اور ان کو گمراہ اور خارج از اہلِ سنت و جماعت ٹھہرائیں اور قرآن و حدیث پر بھی اعتراض کریں اور مغالطہ آمیز عذروں و بہانوں سے عمل بالقرآن کو ممنوع اور عمل بالحدیث کو چاہِ ضلالت میں گرنا فرمائیں، وہ لوگ الٹے دوسروں کو بلا وجہ اکابرِ دین کا دشنام دہندہ قرار دیں!؟ یہ کیسی بے باکی اور بے انصافی ہے؟!

## جواب دفعہ ہفتم:

اس دفعہ میں جو رسالہ ''انتظام المساجد'' کا حوالہ دیا ہے، اولاً تو اس کا بنانے والا علمائے ذی اعتبار سے نہیں ہے اور اس پر مواہیر کا ہونا کچھ حجت نہیں ہے۔ اہلِ مواہیر علمائے مشاہیر و اہلِ اعتبار سے نہیں ہیں۔ اگر ہم اس وقت چاہیں تو ایک بات لکھ کر ہزاروں ایسی مہریں زید و عمر کی کرا سکتے ہیں، پھر کیا اس سے وہ مہریں حجت ہو جائیں گی؟

جو لکھا ہے کہ ''جو شخص نبی ﷺ کی توہین کرے، بلاشک اخراج اس کا مساجد سے واجب ہے۔'' ایسے شخص کو مسجد میں آنے ہی سے کیا کام؟ ہم سے کونسا کلمہ توہین کا۔نعوذ باللہ من ذلك۔ صادر ہوا ہے، جس کے مقابلے میں یہ عبارت پیش کی گئی ہے...؟ یہ امر ایسا ہے کہ ایک لڑکے کی عقل میں بھی نہیں آئے گا، بھلا جو شخص نبی کی توہین کرے گا، وہ ان کے قول پر عمل کرے گا یا اس کو رد کرے گا؟ ہمارا تو دین و ایمان قرآن و حدیث پر عمل کرنا ہے، اسی وجہ سے جو کوئی قرآن و حدیث کے مقابلے میں جان بوجھ کر دوسروں کے قول پر عمل کرتا ہے، اس کو ہم صرف نام کا مسلمان جانتے ہیں، حقیقت میں اس کو اسلام سے کچھ سروکار نہیں ہے۔ ایسے لوگ البتہ نبی کی توہین کرنے والے ہو سکتے ہیں، بلکہ ضرور ہیں۔

جو ہم نے لکھا ہے کہ اس رسالے کا بنانے والا علمائے ذی اعتبار سے نہیں ہے، اس کی وجہیں بہت سی ہیں، لیکن بطور مشتی نمونہ از خروارے اس وقت صرف تین وجہیں بیان کی جاتی ہیں:

وجہ اول یہ ہے کہ یہ شخص اپنے کو حنفی المذہب کہتا ہے اور پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے امام ہونے سے انکار کرتا ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ تمام کتب معتبرۂ مذہبی احناف میں یہ مسئلہ مرقوم ہے کہ شراب گندم و جو وغیرہ (سوائے چار شرابوں کے) امامِ ممدوح کے نزدیک مطلقاً، قلیل ہو، خواہ کثیر، سب حلال ہے۔①

---

① دیکھو: جامع صغیر مصنفہ امام محمد رحمہ اللہ شاگرد خاص امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مطبوعہ مصطفائی (ص: ۱۵۲) و ھدایۃ، چھاپہ مصطفائی (۴/ ۳۹۱ و ۳۹۴) و در مختار مع شامی چھاپہ دھلی (۵/ ۲۸۸ وغیرہ)

لیکن یہ شخص رسالۂ مذکور (ص: ۱۲) میں لکھتا ہے کہ اس کی حرمت میں کسی امام کو کلام نہیں تو اگر امام ممدوح اس کے نزدیک امام ہوتے تو اس طرح نہ لکھتا، اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ امام ممدوح کے امام ہونے سے منکر ہے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ یہ شخص امامِ ممدوح اور ان کے تمام پیروکاروں کو صریح کافر لکھتا ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ وجہ اول میں معلوم ہو چکا کہ شراب مذکور امام ممدوح کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور یہ شخص صفحہ مذکورہ میں لکھتا ہے کہ اس کو حلال گمان کرنے والے پر خوفِ کفر ہے، بلکہ جو شخص مقدار مسکر اس کا پینا جائز اعتقاد کرے، کافر صریح ہونا اس کا بعید نہیں۔

وجہ سوم یہ ہے کہ یہ شخص تمام دنیا کے مسلمانوں کو، بلکہ اگلے پچھلے زندہ مردہ سب کو واجب القتل جانتا ہے اور اس کا فتویٰ دے چکا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید، جس کو تمام مسلمان ہر زمانے کے ہر ایک فرقے کے مانتے ہیں، اس کی سورۃ والضحیٰ میں (جس کو بیشتر مسلمانوں کے چھوٹے چھوٹے بچے اور ان پڑھ لوگ تک یاد رکھتے ہیں) صاف لفظ ''یتیم'' کا آنحضرت ﷺ پر اطلاق کیا گیا ہے اور اسی جگہ سے حضرت شیخ سعدی رحمہ اللہ نے بھی بوستان میں (جو ایک درسی کتاب ہے اور مدرسوں اور مکتب خانوں میں ہر جگہ پڑھائی جاتی ہے اور مجیب صاحب نے بھی مع اپنے کنبے کے ضرور ہی پڑھی ہوگی) آنحضرت ﷺ کی مدح میں فرمایا ہے ؎

یتیمی کہ ناکردہ قرآن درست
کتب خانہ چند ملت بشست

[وہ یتیم جس نے لکھنا پڑھنا نہ سیکھا، اس نے کئی حلقوں کی کتب کو دھو ڈالا]

یہ شخص رسالہ مذکور (ص: ۷) میں بطورِ سند کے لکھتا ہے کہ ''علمائے شہر اندلس نے ابنِ حاتم کو جو ذی علم اور ہم جلیس مفتی وقت کا تھا بمجرد اطلاق کرنے لفظ یتیم کے آنحضرت ﷺ پر حکامِ وقت نے قتل کر ڈالا۔'' مجیب صاحب نے بھی اسی عبارت کو دفعہ ہذا میں سنداً نقل فرمایا ہے، معلوم نہیں کس کو قتل کروانا ہے یا تخم اسلام ہی کو اپنے سمیت دنیا سے ناپید کر دینا ہے یا خدا جانے کیا منظور ہے؟ معلوم نہیں کیا سمجھ کر نقل کیا ہے؟

اسی طرح اس چھوٹے سے کئی ورق کے رسالے میں کتنی سخت غفلت اور بدحواسی کی باتیں لکھی ہیں۔ پھر جو شخص اس درجہ کا غافل اور بدحواس ہو کہ دینی کتاب میں جس سے ہدایتِ خلق مقصود ہوتی ہے، اس طرح کی غفلت کی باتیں لکھے، اس کو سوائے مجیب صاحب کے اور کون ذی عقل علمائے ذی اعتبار سے شمار کرے گا اور اس کے اس رسالے کو سند میں پیش کرے گا؟

واضح ہو کہ یہ کتاب بھی اس غرض سے نہیں بنی ہے کہ اس سے ہدایتِ خلق ہو، بلکہ صرف حفظِ امنِ عام

میں فتور ڈالنے اور اہلِ حدیث کے شہید کرانے کی غرض سے بنی ہے۔ اس کا ثبوت (جیسا کہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱ جلد ۵، ص: ۳۰ و نمبر ۱۰ جلد ۶، ص: ۲۸۹ میں مندرج ہے) یہ ہے کہ اس کا بنانے والا (مولوی محمد ولد مولوی عبد القادر لودھیانوی) انہیں مفسدین ہندوستانی میں سے ہے، جو مسئلہ جہاد کے صحیح معنی سمجھنے میں اہلِ حدیث کے مخالف ہیں اور مسئلہ جہاد کے اس مخالفانہ اور غلط معنی کے دھوکے میں آ کر بغاوت ۵۷ھ میں بشمول اور مفسدین اپنے ہم مشرب کے نہ صرف شامل، بلکہ اس مفسدہ کے بانی مبانی رہے ہیں اور ان کے اس مفسدے میں شریک رہنے کا ثبوت سرکاری کاغذات میں موجود ہے۔

چونکہ مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب محدث دہلوی مسئلہ جہاد کے معنے ایسے سمجھے ہوئے ہیں، جس سے ان مفسدین کو اتفاق نہیں ہے اور اسی معنی کے لحاظ سے مولانا ممدوح نے غدر ۵۷ء کو شرعی جہاد نہیں سمجھا، بلکہ اس کو بے ایمانی و عہد شکنی و فساد و عناد خیال کر کے اس میں شمولیت اور اس کی معاونت کو معصیت قرار دیا اور اس کے برعکس اس غدر میں گورنمنٹ کی خیر خواہی کی اور عین اس طغیان طوفان بے تمیزی اور اس مشکل وقت میں ایک میم صاحبہ کو زخمی پا کر ان کی جان بچائی اور اپنے گھر میں لے جا کر ان کے زخموں کا علاج کر کے جب موقع پایا، ان کو سرکاری کیمپ میں پہنچایا، جس پر گورنمنٹ کی طرف سے بھی قدر دانی و توجہ ہوئی۔ (اس کی پوری تفصیل سرکاری کاغذات میں موجود ہے اور کچھ ان تین چٹھیوں سے جو واسطے ملاحظہ حضور کے شامل ہیں، اس کا حال دریافت ہو سکتا ہے)۔

اسی وجہ سے یہ مفسدین اہلحدیث سے عموماً اور مولانا ممدوح سے بوجہ سرگروہ ہونے اہلِ حدیث کے خصوصاً عداوت رکھتے ہیں اور جہاں تک ان کا بس چلتا ہے، ان کی تکلیف دہی اور ایذا رسانی میں اپنا فرض مذہبی جانتے ہیں اور ان کی نسبت جھوٹی جھوٹی تہمتیں لگا کر واجب القتل ہونے کا صاف صاف فتویٰ دے چکے ہیں، چنانچہ اس رسالے (ص: ۷) میں صاف لکھ دیا ہے کہ حکام اہلِ اسلام کو لازم ہے کہ ان کو قتل کریں اور اگر لاعلمی کے عذر سے توبہ کریں تو ان کی توبہ قبول نہ کریں۔

جو عبارت مجیب صاحب نے اس رسالے کے اسی صفحہ سے نقل فرمائی ہے، اس میں بھی صاف اہلحدیث کا مرتد ہونا لکھا ہے اور مرتد کو واجب القتل جانتے ہیں اور نیز اسی عبارت منقولہ مجیب صاحب میں موجود ہے کہ عوام اہلِ اسلام کو لازم ہے کہ بمجرد مسموع ہونے ایسے مفسدے کے مدعی اور گواہ ہو کر حکامِ وقت سے سزایابی میں اس کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں۔

یہ سب ان کا لکھنا اور فتویٰ دینا اسی غلط فہمی معنی جہاد پر مبنی ہے کہ جب دیکھا کہ اب سرکار کے مقابلے میں جہاد نہیں کر سکتے تو مسائل کے چھیڑ چھاڑ کے بہانہ سرکار کے خیر خواہوں پر ہاتھ صاف کرنے لگے اور ان کے شہید کرانے کی غرض سے دو دو چار چار ورق کے رسالے بنا کر اپنے دلوں کے پھپھولے توڑنے لگے۔ اللھم

احفظنا من أمثال هذه التخيلات الفاسدة و التوهمات الواهية الكاسدة.

یہیں سے اہلِ حدیث کے ساتھ ان کی عداوت کا اندازہ معلوم ہوسکتا ہے اور یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اگر اہلِ حدیث ساکنینِ ہندوستان گورنمنٹ انگلشیہ کے زیرِ سایہ و حفظ و حمایت میں نہ ہوتے تو یہ حضرات ان کو ایک روز بھی روے زمین پر رہنے نہ دیتے، کیونکہ ان پر اہلِ حدیث کا قتل کرنا اور ان کی سزایابی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرنا بموجب ان کے فتویٰ کے واجب و لازم ہے۔

## جواب دفعہ ہشتم:

یہ اُمر نہایت ظاہر ہے کہ جہاں کہیں دیارِ مشرق یا مغرب میں اس قسم کے مقدمات دائر ہوئے اور حکام کو اس میں عرق ریزیاں کرنی پڑیں، اس کا سبب بجز مزاحمت بے جا بعض بعض احناف متعصبین کے اور کوئی امر نہ تھا، یعنی جب ان متعصبین نے اہلحدیث کو مساجد سے ممانعت کیا اور ان کے حق اداے نماز کے مساجد میں مخل ہوئے، تب اہلِ حدیث نے اپنے حکام کے روبرو اس کا استغاثہ پیش کیا۔ اگر یہ متعصبین اہلِ حدیث کے اس حق میں مخل نہ ہوتے تو اہلِ حدیث ہرگز حکام کی تکلیف دہی گوارا نہ کرتے۔ تو حکام کو جو دیگر اضلاعِ مشرق و مغرب میں، عرق ریزیاں کرنی و جانفشانیاں اٹھانی پڑیں، اس کا سبب صرف ان حضرات متعصبین کی مزاحمت بے جا ہے نہ کہ کچھ اور۔

اس شہر میں مجیب صاحب بھی مثل متعصبینِ بلاد دیگر کے اس سبب (یعنی مزاحمت بے جا) کے عمل میں لانے سے کبھی غافل نہیں رہے، بلکہ تا حد امکان اپنے اس سبب کو پورے طور پر عمل میں لاتے رہے کہ اس دفعہ میں خود فخریہ اپنی نسبت تحریر فرماتے ہیں کہ ''ابتدا ہی سے احناف کی مساجد سے ممانعت رہی۔'' پھر اس قدر پر بھی قناعت نہیں فرمائی، بلکہ صاحبِ ممدوح کو بھی اس سبب کے ارتکاب میں شامل کر لیا کہ یہ لفظ زیب رقم فرمایا کہ ''و نیز آپ کے اقبال سے'' اور یہ اپنے محسن کا کیا خوب شکریہ ادا فرمایا ہے!!

یہ عجیب بات ہے کہ جس سبب سے دیگر اضلاع میں مقدمات دائر ہوئے اور حکام کو اس کی وجہ سے عرق ریزیاں کرنی پڑیں، اسی سبب کو مجیب صاحب بھی عمل میں لائیں اور پھر رقم فرمائیں کہ اس وجہ سے کسی قسم کا معاملہ و مقدمہ فوج داری و دیوانی میں نہیں ہوا۔ یہ کیسی الٹی بات ہے؟ یہ نہیں جانتے کہ اب تک جو اس شہر میں کسی قسم کا مقدمہ نہیں ہوا تو اس کا سبب وہ نہ تھا، جو مجیب صاحب نے تحریر فرمایا ہے، بلکہ اس کا سبب صرف اس شہر کے اہلحدیث کا کمال تحمل ہوا ہے کہ اب تک مجیب صاحب کے حال پر رحم کرتے رہے اور ان کی راہ دیکھتے رہے کہ اب بھی مزاحمت بے جا سے باز آئیں گے اور حکام کی تکلیف دہی کے باعث نہ ہوں گے، لیکن اب اہلِ حدیث مجیب صاحب کی بہت راہ دیکھ چکے اور تحمل بہت کر چکے۔ اگر اب بھی مجیب صاحب اس سے باز نہ آئیں گے اور خواہ مخواہ حکام کی تکلیف دہی گوارا کریں گے تو اہلِ حدیث کو اب معذور سمجھیں۔

## جواب دفعہ نہم:

فقرہ دفعہ نہم میں مجیب صاحب کو روبرو صاحب مجسٹریٹ ضلع کے، جو حاکم مجاز لینے حلف کے ہیں، راست بازی کے ساتھ اقرار ہے اور اس اقرار میں امر واجب کا اظہار بھی مجیب صاحب نے رقم فرمایا ہے، پس مفہوم فقرہ صریحی مجیب صاحب یہ ہوا کہ مجیب صاحب راست بازی سے اپنی مقدس مسجد کو واسطے استعمالِ عبادت ہم گروہِ اہل حدیث کے واجب جانتے ہیں، جس کے نفاذ کے لیے مجسٹریٹ ضلع کی مرضی و اجازت کے خواستگار ہیں، اس اندیشہ سے کہ عوام الناس شور وشر پیدا نہ کریں۔ پس اس اقرار راست بازی و جواب سے جملہ دفعات مقدم وموخر از روے تسلیم مجیب غلط ومحض اتہام بے جا بخوبی ثابت ہوئیں۔

یہ امر بھی تسلیم ہے کہ مجیب صاحب کو کوئی حجت مخالفانہ وتکرار ہمارے حق قانونی وشرعی میں نہیں ہے۔

بہر تقدیر حمیتِ اسلام مجیب صاحب نے اخیر مرتبہ ہمارے ادعا کے موافق اقرار کر لیا۔

اس امر کی نسبت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے کہ مجیب صاحب مطالب مذہبی میں دیگر دفعات میں اپنے عقیدے کے خلاف کیوں ہوں گے، مگر ان دفعات میں اقرار راست بازی مجیب صاحب نے درج نہیں فرمایا ہے، اس وجہ سے مطالب ان دفعات کا اس دفعہ نہم سے ناراست ہونا مسلّم ہے۔

## جواب دفعہ دہم:

جو اس دفعہ میں انکار وتاویلِ مسائل خلافِ حنفیت کو لکھا ہے، یہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ جب ہم اہلحدیث ہیں اور ہمارا مذہب اتباعِ کتاب وسنت ہے تو ہم کو مسائل مذکورہ کے انکار یا تاویل کی کیا حاجت ہے؟ البتہ مسائل وعقائد خلافِ کتاب وسنت سے ضرور انکار کرتے ہیں اور جہاں تاویل کی گنجایش ہوتی ہے، وہاں تاویل کر دیتے ہیں (یعنی جب کسی کلام کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں اور ایک مطلب سے خلاف کتاب وسنت کے ہو جاتا ہے اور دوسرے مطلب سے نہیں اور اس کے قائل کے ساتھ حسنِ ظن اس بات کا ہوتا ہے کہ اس کی شان سے خلافِ کتاب وسنت کہنا بعید ہے تو اس کے کلام کا وہی مطلب کہتے ہیں جس سے خلاف نہ ہو) اور کوئی بُری بات نہیں ہے، بلکہ ہر ایک اہلِ انصاف اس طریقے کو پسند کرتے اور محمود جانتے ہیں اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اِشعار کو، جو سنت صحیحہ اور فعلِ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، مکروہ اور بدعت فرما دیا تھا تو علماے احناف با انصاف نے کیا خوب اس کی تاویل کر دی ہے، جس سے امام ممدوح کا کلام خلافِ سنت ہونے سے نکل جاتا ہے۔①

پھر جو اسی دفعہ میں لکھا ہے کہ نواب صدیق حسن خان اور مولوی ابراہیم آروی بے تکلف برسر بازار چاروں اماموں پر تبرّا اور دشنام دیتے ہیں، کس درجہ کی خلاف بیانی ہے؟

---

① دیکھو: هداية (١/ ٢٤٢) و شامی (٢/ ١٩٧) و نور الهداية (ص: ٢٣٠ و ٢٣١) و نووی شرح صحیح مسلم (١/ ٤٠٧)

مولوی محمد ابراہیم صاحب آروی کے حال سے میں بخوبی واقف ہوں۔ وہ میرے بڑے دوست ہیں۔ میری ان کے ساتھ برابر خط کتابت جاری رہتی ہے اور میں بارہا آرہ جا کر ان سے ملا ہوں اور وہ بھی میرے غریب خانہ پر کئی بار تشریف لائے ہیں۔ وہ متین اور صالح آدمی ہیں۔

مولوی صاحب ممدوح سے جس کو تھوڑی دیر کی صحبت بھی رہی ہوگی اور وہ ان کے چال چلن سے واقف ہوگا، ایسی بات کی نسبت ان کی طرف سن کر فوراً پڑھ دے گا: "سُبۡحَانَكَ هٰذَا بُهۡتَانٌ عَظِيۡمٌ" اور صاف کہہ دے گا کہ ایسے مہذب و صالح آدمی کی طرف ایسی فحش بات کا انتساب سرتاپا کذب ہے۔

جناب والا جاہ امیر الملک نواب سید محمد صدیق حسن خان صاحب بہادر سے گو میری ملاقات نہیں ہے، مگر اپنے احباب سے، جو نواب صاحب ممدوح کی ریاست میں رہتے ہیں، بخوبی نواب صاحب کا حال سن چکا ہوں اور ان کی تصنیفات بھی میں نے بہت دیکھی ہیں اور بہت سی کتابیں چھوٹی بڑی ان کی تصنیفات سے میرے پاس موجود ہیں۔ میں نے کسی سے نہیں سنا اور نہ ان کی کسی تحریر میں دیکھا کہ انھوں نے چاروں اماموں پر کیا، کسی ایک امام پر بھی تبرا اور دشنام دیا ہو، بلکہ جہاں تک ان کی تحریرات دیکھیں، ان میں چاروں اماموں کی خصوصاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی نہایت ادب کے ساتھ مدح و ثنا ہی بیان پائی اور کہیں بھی سب و شتم کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ ان بزرگواروں کی جناب میں گستاخی کرنے والوں کی سخت مذمت و برائی بیان کی ہے، چنانچہ بطورِ نمونہ از خروارے ان کی بعض تصانیف سے چند اقوال نقل کیے جاتے ہیں، تاکہ واضح ہو جائے کہ گروہِ اہلحدیث ائمہ اربعہ و دیگر مجتہدین سلف صالحین کی جناب میں وہی عقیدت رکھتے ہیں جو محدثین سلف صالحین کے جناب میں رکھتے ہیں اور ان کی اور ان کے طاعن و لاعن دونوں کو یکساں ملعون و مردود سمجھتے ہیں۔

نواب صاحب اپنی کتاب "التاج المکلل" (ص: ۸۳ مطبوعہ بھوپال) میں حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے حال میں لکھتے ہیں:

> "كان عالماً عاملًا زاهداً عابداً ورعا تقيا كثير الخشوع دائم التضرع إلى الله تعالىٰ"
>
> ''امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عالم باعمل، دنیا سے بے رغبت، عابد، بڑے پرہیز گار، خدا سے بہت ڈرنے والے، بہت خشوع کرنے والے، ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی طرف تضرع کرنے والے تھے۔''

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

> "وكان أبو حنيفة رحمه الله حسن الوجه حسن المجلس شديد الكرم حسن المواساة لإخوانه أحسن الناس منطقا وأحلاهم نغمة"
>
> ''ابو حنیفہ رحمہ اللہ اچھی صورت والے، نیک مجلس، بہت سخی، اپنے بھائی مسلمانوں کے بڑے ہمدرد،

گفتگو میں سب سے اچھے آواز میں نہایت شیریں تھے۔‘‘

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

”وقال ابن المبارك: قلت لسفيان الثوري رحمه الله: يا عبد الله! ما أبعد أبا حنيفة عن الغيبة! ما سمعته يغتاب عدوا له قط فقال: هو أعقل من أن يسلط على حسناته ما يذهبها“

’’ابن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے سفیان ثوری رحمہ اللہ سے کہا کہ اے عبداللہ! ابو حنیفہ غیبت سے کس قدر بعید ہیں! میں نے کبھی ان کو نہیں سنا کہ اپنے کسی دشمن کی بھی غیبت کرتے ہوں تو فرمایا کہ وہ بڑے عاقل ہیں، اپنی نیکیوں پر ایسی چیز کو مسلط نہیں کرتے ہیں جو ان کو زائل کر دے۔‘‘

پھر صفحہ (۸۴) میں لکھتے ہیں:

”ومناقبه وفضائله كثيرة، وقد ذكر الخطيب في تاريخه منها شيئا كثيرا، ثم أعقب ذلك بذكر ما كان الأليق تركه والإضراب عنه فمثل هذا الإمام لا يشك في دينه ولا في ورعه وتحفظه ولم يكن يعاب بشيئ سوى قلة العربية“

’’امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے فضائل اور مناقب بہت ہیں۔ خطیب نے تاریخ بغداد میں بہت کچھ آپ کے فضائل و مناقب بیان کیے ہیں (لیکن) پھر اس کے بعد ایسی باتیں بھی ذکر کر دی ہیں، جن کا ترک کرنا اور ان کے ذکر سے اعراض کرنا بہت لائق تھا، کیونکہ ایسے امام کی دین داری اور پرہیز گاری اور تحفظ میں کچھ شک نہیں کیا جا سکتا اور ان میں کوئی عیب نہ تھا، بجز قلتِ عربیت، یعنی قلیل النحو ہونے کے (اور ظاہر ہے کہ قلتِ عربیت، یعنی قلیل النحو ہونا کوئی عیب نہیں ہے۔)‘‘①

صفحہ (۵٦) میں حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے حال میں لکھتے ہیں:

---

① چنانچہ نواب صاحب ممدوح کے کلام میں عن قریب آتا ہے۔ نواب صاحب کے اس کلام کی ایک نظیر نابغہ کا وہ شعر ہے، جو اس نے ایک قوم کی مدح میں کہا ہے:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوْفَهُمْ
بِهِنَّ فُلُوْلٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

یعنی اس قوم میں بجز اس کے کوئی عیب نہیں ہے کہ ان کی تلواروں میں اعدا کے لشکروں کی مار کاٹ سے رخنے پڑ گئے ہیں۔ یعنی دھاریں جھڑ گئی ہیں، یعنی ان میں بجز شجاعت اور کوئی عیب نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ شجاعت کوئی عیب نہیں، تو حاصل یہ ہوا کہ ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔ اسی طرح نواب صاحب کے کلام کو بھی سمجھنا چاہیے اور گو اس طرح کا کلام ظاہر میں اس شخص کی مذمت میں معلوم ہوتا ہے، جس کے حق وہ کہا گیا ہے، لیکن فی الحقیقت وہ اس کی کمال مدح پر دال ہوتا ہے، اس لیے اس صنعت کو علم بدیع میں "تاكيد المدح بما يشبه الذم" بولتے ہیں۔ (مولف)

"إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأعلام"

''امام مالک رحمہ اللہ دار الہجرۃ (یعنی مدینہ طیبہ) کے امام ہیں اور بہت مشہور اماموں میں سے ایک امام ہیں۔''

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

"وكان مالك إذا أراد أن يحدث توضأ، وجلس على صدر فراشه، وسرّح لحيته، وتمكن في جلوسه بوقار وهيبة، ثم حدث، فقيل له في ذلك، فقال: أحب أن أعظم حديث رسول اللهﷺ، لا أحدث به إلا متمكنا على طهارة"

''مالک رحمہ اللہ جب حدیث بیان کرنا چاہتے تو وضو کرتے اور اپنے صدر فراش پر بیٹھتے اور داڑھی میں کنگھی کر لیتے اور وقار و ہیبت کے ساتھ اچھی طرح بیٹھتے، پھر حدیث بیان فرماتے۔ کسی نے اس کا سبب پوچھا تو فرمایا کہ میں دوست رکھتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی تعظیم کروں اور اس کو نہ بیان کروں، مگر طہارت پر متمکن ہو کر۔''

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

"وكان لا يركب في المدينة مع ضعفه وكبر سنه، ويقول: لا أركب في مدينة فيها جثة رسول اللهﷺ"

''مدینے میں باوجود ضعیفی اور کبر سنی کے سوار نہیں ہوتے تھے اور فرماتے تھے کہ میں ایسے شہر میں سوار نہ ہوں گا، جس میں رسول اللہ ﷺ کا جسمِ مبارک ہے۔''

صفحہ (۵۹) میں امام شافعی رحمہ اللہ کے حال میں لکھتے ہیں:

"وكان الشافعي كثير المناقب، جم المفاخر، منقطع القرين، اجتمعت فيه من العلوم بكتاب وسنة الرسولﷺ وكلام الصحابة رضی اللہ عنہم وآثارهم، واختلاف أقاويل العلماء و غير ذلك، من معرفة كلام العرب واللغة والعربية والشعر، حتى أن الأصمعي مع جلالة قدره في هذا الشأن قرأ عليه أشعار الهذليين، ما لم يجتمع في غيره، حتى قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه: ما عرفت ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالست الشافعي"

''شافعی رحمہ اللہ کثیر المناقب بہت مفاخر والے تھے، اپنا مقابل نہیں رکھتے تھے، ان میں کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ اور کلامِ صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے آثار اور علما کے اختلافی اقوال کے علوم اس قدر

جمع ہوگئے تھے، جو اوروں میں جمع نہ ہوئے تھے، یہاں تک کہ احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ میں حدیث کے ناسخ منسوخ کو نہیں پہچانتا تھا، جب تک کہ شافعی کی ہم نشینی نہیں کی اور اس کے سوا کلامِ عرب اور لغت اور عربیت اور شعر اس قدر جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے تھے، یہاں تک کہ اصمعی نے باوجود اس فن میں جلیل القدر ہونے کے بنی ہذیل کے اشعار ان سے پڑھے تھے۔''

صفحہ (۶۱) میں لکھتے ہیں:

"وقد اتفق العلماء قاطبة من أهل الحديث والفقه والأصول واللغة والنحو وغير ذلك على ثقته وأمانته وعدالته وزهده وورعه ونزاهة عرضه وعفة نفسه وحسن سيرته وعلو قدره وسخائه"

''بے شک تمام علمائے اہلِ حدیث اور فقہ اور اصول اور لغت اور نحو وغیرہ نے ان کی ثقاہت اور امانت اور عدالت اور زہد اور ورع اور نزاہتِ آبرو اور عفتِ نفس اور حسنِ سیرت اور علوِ مرتبت اور سخی ہونے پر اتفاق کیا ہے۔''

صفحہ (۵) میں حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے حال میں لکھتے ہیں:

"وكان إمام المحدثين، صنف كتابه المسند، وجمع فيه من الحديث ما لم يتفق لغيره"

''اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ محدثین کے امام تھے۔ اپنی کتاب (مسند) کو انھوں نے آپ تصنیف کیا ہے اور اس میں انھوں نے وہ حدیثیں جمع کیں جو اوروں کو ہاتھ نہ لگیں۔''

صفحہ (۶) میں لکھتے ہیں:

"ولم يكن في آخر عصره مثله في العلم والورع"

''ان کے آخر زمانہ میں علم و پرہیزگاری میں ان کا کوئی مثل نہ تھا۔''

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

"وحرز من حضر جنازته من الرجال فكانوا ثمانمائة ألف، ومن النساء ستين ألفا، وقيل إنه أسلم يوم مات عشرون ألفا من النصارىٰ واليهود والمجوس"

''جو لوگ ان کے جنازے پر حاضر ہوئے تھے، ان کی تخمین کی گئی تو مرد آٹھ لاکھ ہوئے اور عورتیں ساٹھ ہزار۔ کہتے ہیں کہ جس دن ان کا انتقال ہوا، بیس ہزار یہود و نصاریٰ اور مجوس مسلمان ہوئے۔''

صفحہ (۷) میں طبقات ابن رجب حنبلی سے نقل کیا ہے کہ اس نے اپنی کتاب کے آغاز میں لکھا ہے:

"ومن أعظم جهالاتهم، يعني المبتدعة، وغلوهم في مقالاتهم: وقوعهم في

الإمام المرضي، إمام الأئمة وكهف الأمة ناصر الإسلام والسنة من لم تر عين مثله علما وزهداً وديانة وأمانة إمام أهل الحديث أحمد بن حنبل الشيباني۔ قدس الله سره وبرد عليه ضريحه۔ الإمام الذي لا يجارىٰ والبحر الذي لا يبارىٰ، ومن أجمع أئمة الدين في زمانه علىٰ تقدمه في شأنه ونبله وعلو مكانه، والذي له من المناقب ما لا يعد ولا يحصىٰ“

”اہلِ بدعت کی بڑی جہالتوں اور ان کے غلو سے اپنی باتوں میں ایک ان کا بدگوئی کرنا ہے اس امام پسندیدہ کی شان میں جو سب اماموں کے امام اور امت کے جاے پناہ اسلام اور سنت کے ناصر ہیں، جن کا مثل کسی آنکھ نے علم اور زہد اور دیانت اور امانت میں نہیں دیکھا۔ وہ امام اہلحدیث احمد بن محمد بن حنبل شیبانی ہیں۔ قدس الله سره وبرد عليه ضريحه۔ وہ ایسے امام ہیں، جن کی کوئی برابری نہیں کر سکتا اور ایسے دریا، جن کا کوئی مقابل نہیں ہوسکتا اور یہ وہ شخص ہیں کہ تمام ائمہ دین نے ان کے زمانے میں ان کی شان اور ذکاوت اور علوِ مرتبت میں ان کے پیشوا ہونے پر اتفاق کیا ہے اور یہ وہ شخص ہیں جن کے مناقب گنتی شمار میں نہیں آ سکتے۔“

اپنی کتاب ”جلب المنفعة في الذب عن الأئمة المجتهدين الأربعة“ (جس کو خاص اسی غرض سے تالیف فرمایا ہے کہ ائمہ اربعہ سے طعنِ طاعنین کو دفع کریں، چنانچہ اس کا نام ہی اس کے اس مضمون پر شہادت دے رہا ہے) کے (ص:۲) میں فرماتے ہیں:

”واجب بر ہر مسلمان آنست کہ بعد از موالاۃ خدا و رسول موالاۃ مومنین از علما و مجتہدین و اولیاے صالحین گزیند خصوصاً ولاے آن علما و آئمہ کہ ورثۂ پیغمبرانند و بمنزلۂ نجوم آسمان کہ در تاریکی بر و بحر راہ می نمایند و درِ ہدایت بر روے خلق می کشانیند و بروایت و درایت ایشان اتفاق اسلامیانست“

[ہر مسلمان پر یہ واجب ہے کہ خدا و رسول کی محبت کے بعد علما، مجتہدین اور اولیاے صالحین مومنوں سے محبت رکھیں۔ خصوصاً ان علما و ائمہ سے محبت رکھیں جو پیغمبروں کا ورثہ ہیں اور آسمان کے ستاروں کی مانند ہیں، جو بر و بحر کی تاریکی میں راہ نمائی کرتے ہیں اور مخلوق پر ہدایت کے دروازے کھولتے ہیں اور جن کی روایت و درایت پر اسلامیان کا اتفاق ہے]

صفحہ (۳) میں لکھتے ہیں:

”ہیچ یکے ازین امامان دین کہ امت سر بقبول ایشان فرود آوردہ است ہمچو ائمہ اربعہ مجتہدین و جز ایشان از جہابذۂ حدیث چنان نبودہ است کہ اعتقاد مخالفت رسول ﷺ در سنتی از سنن و حدیثے از

احادیث وے علیہ الصلاۃ والسلام بدل داشتہ باشد چہ دقیق سنت و چہ جلیل وچہ کثیر حدیث وچہ قلیل آن بلکہ ہمگنان متفق بودہ اند بر وجوب اتباع رسول و بر آنکہ ہر کسے از کسان امت چنانست کہ سخن او ماخوذ ومتروک می تواند شد الا رسول ﷺ لیکن اگر یکے را قولے یافتہ شود کہ حدیث صحیح خلاف اوست پس لا بد وے را در آنجا عذرے خواہد بود در ترک آن حدیث‘‘

[دین کے ان اماموں کہ جن کے سامنے امت سرِ تسلیم خم کیے ہوئے ہے، اسی طرح ائمہ اربعہ مجتہدین اور ان کے علاوہ ماہر نقادِ حدیث میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہ تھا جو آپ ﷺ کی سنتوں میں سے کسی سنت یا احادیث میں سے کسی حدیث کی دل سے مخالفت کرتا ہو۔ خواہ وہ سنت دقیق ہو یا جلی اور خواہ وہ حدیث زیادہ ہو یا تھوڑی، بلکہ وہ سب رسول اللہ ﷺ کی اتباع کے واجب ہونے پر متفق تھے۔ نیز وہ اس لیے بھی متفق تھے کہ امت میں سے ہر کسی کی بات قبول بھی کی جاتی ہے اور رد بھی کی جاتی ہے، سوائے رسول اللہ ﷺ کی بات کے، لیکن اگر کسی کا قول ایسا پایا جائے کہ صحیح حدیث اس کے خلاف ہو تو ضروری طور پر اس حدیث کے ترک میں معذرت پیش کر دینی چاہیے (کہ کسی کے قول کے مخالف حدیث کو نہیں چھوڑا جا سکتا)]

پھر صفحہ (۳) سے صفحہ (۵۷) تک میں ان عذروں کے اقسام و تفاصیل اور اس کے متعلقات بیان کر کے صفحہ (۵۷) میں لکھتے ہیں:

’’ونزد وجود اعذار ہیچ یکی را نمیرسد کہ بزرگانِ دین در شکنجہ طعن و تشنیع کشد چہ ایشاں ہرگز ترک عمل بحدیث از راہِ نفسانیت وعصبیت وحمیت جاہلیت نکردہ اند چنانکہ پس آیندگان ایشان بدون وجود اعذار صحیحہ واسباب صائغہ میکنند‘‘

[ان عذروں کے ہوتے ہوئے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان بزرگانِ دین کو طعن و تشنیع کے شکنجے میں کسے، کیوں کہ انھوں نے نفسانیت، عصبیت، حمیت اور جاہلیت کی بنیاد پر حدیث پر عمل ترک نہیں کیا، جس طرح ان کے بعد آنے والے صحیح عذروں اور مناسب اسباب کے بغیر ایسا کرتے ہیں]

اس صفحہ (۵۷) میں لکھتے ہیں:

’’وعلی ہذا جملہ اکابر ملت اسلامیہ مصون اند از طعن ولعن ایں جاہلانِ بے خبر وسفہائے شوریدہ سر خواہ ائمہ اربعہ مجتہدین باشند یا عصابۂ محدثین یا جماعت صالحہ متصوفین یا طائفہ دیگر از متقدمین خصوصاً آنانکہ پیش از ما بصدہا سال جلوہ گر بودند و زمانۂ خیر قرونِ ایشان را در یافتہ گو ایں دریافت قلیل باشد خواہ کثیر مثلاً امام اعظم ابو حنیفہ کوفی ۔رضي اللہ عنہ۔ کہ اول ائمہ اربعہ اہلِ اجتہاد ست و امام دارالہجرۃ مالک بن انس و امام شافعی و امام احمد ایں چہار بزرگوار ۔رضي اللہ عنہم أجمعین۔ در

قرن ثالث از قرون ہجرت مشہود لہا بالخیر بودند''

[اس بنا پر ملتِ اسلامیہ کے تمام اکابر ان بے خبر جاہلوں اور سر پھرے بے وقوفوں کے لعن طعن سے محفوظ ہیں۔ خواہ مجتہدین ائمہ اربعہ ہوں یا محدثین کی جماعت، متصوفین کی جماعتِ صالحہ ہو یا متقدمین سے کوئی اور گروہ۔ خاص طور پر وہ لوگ جو ہم سے سیکڑوں سال پہلے ہوئے اور انھوں نے خیر القرون کا زمانہ پایا خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، مثلاً امام اعظم کوفی رضی اللہ عنہ جو اہلِ اجتہاد ائمہ اربعہ میں سے پہلے ہیں، امام دار الہجرۃ مالک بن انس، امام شافعی اور امام احمد یہ چار بزرگ رضی اللہ عنہم سنہ ہجری کی مشہود لہا بالخیر کی صدیوں میں سے تیسری صدی میں ہوئے ہیں]

پھر صفحہ (۵۷) سے (ص:۶۲) تک میں ان کا خیر القرون میں داخل ہونا ثابت کر کے فرماتے ہیں:

''غرضکہ ایں ہر چہار امام مجتہد از مردم زمان خیریت اند و متصف بودند بفضائلِ شریفہ''

[غرض کہ یہ چاروں امام مجتہد خیر القرون کے لوگوں میں سے ہیں اور فضائلِ شریفہ سے متصف ہیں]

پھر صفحہ (۶۲) سے لے کر (۶۶) تک میں چاروں اماموں کے فضائل و مناقب بیان کیے ہیں اور جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی نسبت عربیت سے کم واقف ہونا اور حدیث کی روایت کم کرنا بیان کیا گیا ہے، اس کا محمل و مطلب بتایا ہے۔ چنانچہ صفحہ (۶۳ و ۶۴) میں لکھتے ہیں:

''و ہر کہ در ترجمہ وے ذکر قلتِ علم نحو یا ضعف او در حدیث نوشتہ مقصودش بآن عبارات نہ اظہارِ طعن و جرح ست بلکہ بیان واقع زیرا کہ مطاعن را در ساحت فضل او گذر نیست۔ و جرح چنین بزرگواران اگر از راہِ نفسانیت آید و از تعصب خیزد محاربہ باشد با خدا چہ دشمنی اولیاے خدا موجب سخط وے سبحانہ است و وے منتقم ست از کسیکہ بنظر استخفاف یا استکراہ یا سوء ظن یا بے ادبی بسوے وے یا امثال وے نظر میکند۔ و گرفتیم کہ وے قلیل النحو بود یا قلیل الروایۃ ایں معنی ماحی دیگر علوم و فضائل وے کہ متفق علیہ جماعہ اہل اسلام ست نمیتواند شد آن کیست کہ در وے خللے یا نقصے من وجہ نبودہ است صحابہ کہ افضل امت اند باجماع امت در ایشان ہم کسی گذشتہ کہ قلیل العلم بود و از بسیارے احادیث خبر نداشت پس اگر امام اعظم رحمہ اللہ در رنگ آن اصحاب کہ از ایشان جز دو سہ یا چند حدیث مروی نشدہ روایت حدیث کم کرد کدام قباحت ست و علم نحو از ایجادات مرتضوی ست -رضي الله عنه- ہمگی صحابہ مزاولت ایں علم بروجہ حادث نہ کردہ اند بلکہ خود آنان را بر نام و نشان این علم وقوف دست بہم ندادہ''

[جس نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے تذکرے میں ان کی علم نحو میں قلت اور حدیث لکھنے میں ضعف کا ذکر کیا ہے تو ان عبارات سے اس کا مقصود جرح و طعن کا اظہار نہیں ہے، بلکہ بیانِ واقعہ ہے،

کیوں کہ ان کی فضیلت کے صحن میں مطاعن کا گزر نہیں ہوتا ہے اور اگر نفسانیت اور تعصب کی بنا پر اس طرح کے بزرگوں پر جرح کی جائے تو یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ محاربہ کرنے کے مترادف ہے، کیوں کہ اولیاء اللہ سے دشمنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے غضب کا موجب ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس شخص سے انتقام لینے والا ہے جو ان کو یا اس طرح کے دیگر لوگوں کو استخفاف یا استکراہ یا بدگمانی یا بے ادبی کی نظر سے دیکھتا ہے۔ مانا کہ وہ قلیل النحو یا قلیل الروایت تھے، مگر اس بنیاد پر ان کے دیگر علوم و فضائل، جن پر اہلِ اسلام کی ایک جماعت کا اتفاق ہے، کا انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ وہ کون سا شخص ہے جس میں کسی لحاظ سے خلل ونقص نہ پایا جاتا ہو؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو اُمت میں سے سب سے افضل لوگ ہیں، امت کا اس پر اجماع ہے کہ ان میں سے بھی کئی ایک صحابی گزرے ہیں جو قلیل العلم تھے اور ان کو بہت سی احادیث کی خبر نہ تھی۔ پس ان صحابہ کرام کی طرح جن سے دو تین یا چند روایات سے زیادہ مروی نہیں ہیں، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھی اگر روایتِ حدیث کم کی ہے تو اس میں کون سی قباحت ہے؟ رہا علم نحو تو یہ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی ایجادات میں سے ہے۔ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس علم کے نو ایجاد ہونے کی وجہ سے اس میں مشغولیت کو اختیار نہیں کیا ہے، بلکہ وہ خود اس علم کے نام ونشان سے واقفیت نہ رکھتے تھے]

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

”ہر کہ امثال ایں امور را محمول بر ازدِراء آن امام مقبول می کند سخت نا معقول ست وے ہیچ قدر خیر قرون نشناخت و قیاس غائب بر حاضر ساخت رد تقلید وے یا تقلید دیگرے و انکار بران لا سیما نزد مصادمت سنت صحیحہ و خلاف حدیث محکم امرے دیگر ست و انتقاص بر ائمہ عالی قدر امرِ دیگر۔ اول حق صریح ست و ثانی باطل و قبیح۔ با آنکہ عذر ہائے صحیح از طرف ایشان و دیگر ائمہ مجتہدین در اول کتاب از زبان شیخ الاسلام رحمہ اللہ سابق شدہ و با آنہمہ معاذیر حالا گنجایش کدام تقصیر در فضل کبیر ایشان باقیست۔ شک نیست کہ بعض مقلدین حنفیہ دریں باب چناں زعم میکنند کہ منکر تقلید ایشان مزدری ایشان ست حالانکہ چنین نیست و لازم مذہب مذہب نباشد۔ و اگر جاہلے کہ غافل از مزایاے حضرت امام ہمام ست و عاطل از زیور انصاف چنین کردہ و گفتہ باشد جز آنکہ نامۂ اعمال خود را سیاہ کردہ چیزی دیگر نیست“

[جو شخص اس طرح کے امور کو اس امام کی حقارت پر محمول کرنے کو قبول کرتا ہے وہ سخت نامعقول ہے، اس نے خیر القرون کی کوئی قدر نہ جانی۔ ان کی یا کسی اور کی تقلید کے رد میں غائب کو حاضر پر قیاس کیا۔ ان کا انکار کرنا، خاص طور پر ان کے سنتِ صحیحہ سے ٹکراؤ اور حدیثِ محکم کے خلاف کرنے کا ایک امر ہے اور بلند قدر ائمہ کی تنقیص کرنا امرِ دیگر ہے۔ پہلا کام صریح حق ہے اور دوسرا باطل و قبیح ہے، کیوں کہ ان کی

طرف سے اور دیگر ائمہ مجتہدین کی طرف سے صحیح عذر اس کتاب کے شروع میں شیخ الاسلام کی زبانی گزر چکے ہیں۔ ان تمام عذروں کے باوجود ان کی بڑی فضیلت میں گستاخی کرنے کی گنجایش کب باقی رہتی ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض حنفی مقلدین اس معاملے میں یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کی تقلید کا انکار کرنے والے کو ان کو حقیر سمجھنے والا شمار کرتے ہیں، حالاں کہ بات ایسے نہیں ہے، کیوں کہ لازمِ مذہب، مذہب نہیں ہوتا۔ اگر کوئی جاہل، جو حضرت امام ہمام کے فضائل سے غافل ہے اور زیورِ انصاف سے غافل ہے، ایسا کرے اور کہے تو وہ صرف اور صرف اپنا ہی نامہ اعمال سیاہ کرتا ہے]

صفحہ (۶۴ و ۶۵) میں لکھتے ہیں:

''حاشا کہ در چشم ما تفاوتے در مزایا از ائمہ تا دیگر مردم خیر القرون کہ فضائل و مناقب آنہا معلوم و در کتب صحیحہ مرقوم ست باشد یا سوء ظنی بجانب این بزرگواران در خاطر گزرد و نعوذ باللہ من جمیع ما کرہ اللہ، اگر ایشان نمی بودند قرآن کریم را تا ما کے میرسانید و درِ اجتہاد بر روے ما کدام کس میکشاد و چوں ایں حملہ علوم نبوت و نقلہ روایاتِ ملت مطعون و مجروح و مظنون اسوء باشند پس آن کدام ست کہ سلف صالح عبارت از و باشد''

[اللہ کی پناہ کہ ہماری نظر میں ائمہ سے لے کر خیر القرون کے دوسرے لوگوں تک کی خوبیوں میں کوئی فرق ہو، جن کے فضائل و مناقب معلوم ہیں اور کتبِ صحیحہ میں مرقوم ہیں یا ان بزرگوں کی طرف سے ہمارے دل میں کسی بدگمانی کا گزر ہو۔ ہم ہر اس چیز سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں جن کو وہ ناپسند کرتا ہے۔ اگر یہ بزرگ نہ ہوتے تو قرآن کریم کو ہم تک کون پہنچاتا اور ہم پر اجتہاد کا دروازہ کون کھولتا؟ جب علومِ نبوت کے یہ حاملین اور روایاتِ ملت کے لیے یہ ناقلین ہی مطعون و مجروح ٹھہریں اور ان کے بارے میں بدگمانی ہو تو وہ کون لوگ ہوں گے جن کو سلف صالحین کہا جائے؟!]

صفحہ (۶۵) میں فرماتے ہیں:

''و ایں گفتگو نہ مخصوص بامام اعظم رحمہ اللہ ست کہ اول ائمہ مجتہدین باشد در علم و فضل و عمل بلکہ دربارۂ جملۂ ائمہ از امام شافعی و احمد و مالک و نظرائے ایشاں از جہابذۂ حدیث و سنت ست چہ حکم جمیع ایشان ہماں حکم واحد ست در حفظ مراتب و نگاہداشت مناصب وقد جعل اللہ لکل شیئ قدراً''

[یہ گفتگو صرف امامِ اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی، جو علم، فضل اور عمل میں ائمہ مجتہدین میں سے اول ہیں، بلکہ یہ امام شافعی، احمد، مالک اور حدیث کے ماہر ناقدین میں سے ان جیسے تمام ائمہ کے بارے میں ہے، کیوں کہ حفظِ مراتب اور نگاہ داشت مناصب میں ان سب کا حکم ایک ہی حکم ہے اور اللہ نے ہر چیز کی ایک قدر رکھی ہے]

پھر صفحہ (٦٦) میں فرماتے ہیں:

”وبالجملۃ بعد از ائمہ اربعہ جماعتے برخاستہ کہ خود را وقف طلب علم حدیث شریف (بشروطها المعروفة في كتب هذا الفن) گردانیدہ وحامل ایشان بریں معنی اقوال ہمیں ائمہ اربعہ گذشتہ کہ بکرات ومرات تحریض بر ایثار حدیث واتباع سنت کردہ اند واز تقلید خود وتقلید غیر خود نہی فرمودہ پس اگر نیک بشگافند دریابند کہ مقلدان راستگو وتابعان حق جو از براے ائمہ موصوفین ہمیں عصابہ محدثین ست وایں احناف وشوافع وغیرہما کہ تقلید را در برابر حدیث اختیار کردہ اند ومسائلِ قیاسیہ واحکامِ اجتہادیہ بر کلامِ خدا ورسول ﷺ ترجیح می نہند در حقیقت تارکانِ تقلید ائمہ ومنکرینِ ارشادات ایشانند۔ خود جادۂ خلاف امام اعظم ابوحنیفہ ؓ می سپرند وتہمتش بر متبعان می نہند و قد خاب من افترى“

[ائمہ اربعہ کے بعد ایک ایسی جماعت تھی، جس نے اپنے آپ کو حدیث شریف کے علم کی طلب میں، اس فن کی کتابوں میں اس کی معروف شرطوں کے مطابق، وقف کر دیا۔ ان کو اس کام پر اُبھارنے والے انھی ائمہ اربعہ کے گذشتہ اقوال تھے، جنھوں نے کرات ومرات ایثارِ حدیث اور اتباعِ سنت پر برانگیخت کیا تھا اور اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع فرمایا تھا۔ اگر وہ صحیح تحقیق کرتے تو ان کو یہ بات معلوم ہوجاتی کہ ائمہ موصوفین کے راست گو مقلد اور حق جُو تابع یہی محدثین کی جماعت ہے۔ رہے یہ احناف وشوافع وغیرہ جو تقلید کو حدیث کے برابر اختیار کیے ہوئے ہیں اور مسائلِ قیاسیہ اور احکامِ اجتہادیہ کو خدا و رسول کے کلام پر ترجیح دیتے ہیں، درحقیقت یہ ائمہ کی تقلید کے تارک اور ان کے ارشادات کے منکر ہیں۔ خود امامِ اعظم ابوحنیفہ ؓ کے خلاف راہ اختیار کرتے ہیں اور اس کی تہمت ان کے متبعین پر لگاتے ہیں۔ نامراد ہوا جس نے جھوٹ باندھا]

پھر اس کی تائید میں صفحہ (٦٧) سے صفحہ (٨٢) تک چاروں اماموں کے اس مضمون کے اقوال نقل کیے ہیں کہ کتاب وسنت کے مقابلے میں ہمارے اقوال کو چھوڑ دو اور نص کے ہوتے کسی کی تقلید نہ کرو اور جب تک نہ جان لو کہ ہم نے کہاں سے کہا ہے، ہمارے قول پر فتویٰ نہ دو اور ہم نے جہاں سے احکام لیے ہیں، وہاں سے تم بھی لو۔

پھر صفحہ (٨٣) میں لوگوں کے اس خیالی اور ادعائی اجماع کی حقیقت بیان کی ہے، جس کا لوگ ہر باب میں بلا تحقیق وثبوت دعویٰ کر دیا کرتے ہیں۔ پھر صفحہ (٨٦ و ٨٧ و ٨٨) میں ائمہ محدثین و اصحاب صحاح ستہ کے حالات وفضائل بیان کر کے فرماتے ہیں:

”وعلی کل حال اصحابِ صحاح ستہ لاحق ائمہ اربعہ اند در دخول در زمن خیر وقبول ہر چند کہ بعدیت از منہ دامن گیر ایشان باشد و فائق اند بر طوائف مسلمین وحکم طاعن ومستخف ایشان بلکہ جملہ محدثان حکم

مسیٔ ادب و تارک حفظ مرتبت بحق ائمہ اربعہ است بلا تفاوت وفرق پس چنانکہ بے ادب با ائمہ اربعہ محروم ست از سعادت دارین ہمچناں گستاخ درحق ایشان مردود ست از درگاہ عالیجاہ خداوند کونین چہ ہمگناں ازیں جماعات مبارکہ اصحاب قرون مشہود لہا بالخیر بودہ اند“

[ہر حال میں اصحابِ صحاح ستہ بہتر زمانے میں دخول وقبول میں ائمہ اربعہ کے ساتھ لاحق ہیں۔ اگرچہ زمانوں کی دوری ان کو دامن گیر ہے۔ وہ طوائف مسلمین پر فائق ہیں۔ ان کو حقیر جانتے ہوئے ان پر طعن کرنے والا، بلکہ تمام محدثین کے ساتھ ایسا کرنے والے کا حکم وہی ائمہ اربعہ کے حق میں بے ادب اور تارکِ حفظ مرتب والے کا سا حکم ہے، بلا تفاوت وفرق۔ سو جس طرح ائمہ اربعہ کے ساتھ بے ادبی کرنے والا سعادتِ دارین سے محروم ہے، اسی طرح ان (محدثین و اصحابِ صحاح ستہ) کے حق میں گستاخی کرنے والا خداوند کونین کی درگاہِ عالی جاہ سے مردود ہے، کیوں کہ ان مبارک جماعتوں کے تمام لوگ خیر القرون کے لوگ ہیں]

پھر صفحہ (۸۹) میں بیان کیا ہے کہ جو نفسانی اختلاف مسلمانوں میں آج کل ہو رہا ہے، صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین میں اس قسم کا اختلاف نہ تھا۔ پھر صفحہ (۹۲) سے صفحہ (۹۸) تک میں باہمی تکفیر سے روکا ہے اور اس کے ضمن میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ ہمارے نزدیک تقلید بمقابلہ نص حرام وشرک ہے، ومع ہذا اس فعل کے مرتکب پر بالخصوص شرک وکفر کا فتویٰ نہیں لگاتے ہیں۔

اخیر رسالہ میں بصفحہ (۱۰۳و۱۰۴) لکھتے ہیں:

”وبالجملہ مقصود از خامہ فرسائی دریں رسالہ بیان ہمیں معنی ست کہ گمان سوء ادب از عصابۂ حدیث درحق ائمہ اربعہ مجتہدین وغیرہم از علماے دین خواہ متقدمین از سلف صالحین باشند یا متاخرین تبعین افتراء محض وسوء ظن بحق خاص مومنین ست ورنہ قدر ومنزلت ایشاں چندانکہ درنظر زمرۂ موحدین بودہ است معشار آن در طائفہ مقلدین ثابت نمی شود“

[اس رسالے کی تحریر کا مقصد اس معنی کو بیان کرنا ہے کہ گروہِ حدیث کی طرف سے ائمہ اربعہ مجتہدین وغیرہ علماے دین، خواہ وہ سلف صالحین سے متقدمین ہوں یا تبعین سے متاخرین ہوں، کے حق میں بے ادبی کا گمان کرنا خاص مومنین کے حق میں افتراے محض اور بدگمانی ہے۔ ورنہ ان کی قدر ومنزلت جتنی موحدین کی جماعت میں ہے، مقلدین کے گروہ میں ان کا دسواں حصہ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے]

اب کہاں تک اقوال اس باب میں نقل کریں، اسی قدر پر بس کرتے ہیں۔ بھلا کسی عاقل کی عقل میں یہ آ سکتا ہے کہ جس کا اعتقاد ائمہ مجتہدین کی شان میں ایسا ہو اور وہ اپنے اس اعتقاد کو بذریعہ اپنی تالیفات کے تمام

بلاد وامصار میں شایع کرتا ہو، پھر وہ برسرِ بازاران بزرگانِ دین پر تبرّا اور دشنام دیتا پھرے گا؟!

جو اسی دفعہ میں نواب صاحب ممدوح اور مولوی ابراہیم صاحب آروی کی نسبت لکھا ہے کہ ''مارے بھی جاتے ہیں، قید بھی ہوتے ہیں، مگر سخت کلامی سے باز نہیں آتے۔'' کس درجہ کی خلاف بیانی ہے؟ بھلا نواب صاحب ممدوح اور مولوی ابراہیم صاحب آروی کو کس کس نے مارا ہے اور کہاں کہاں قید ہوئے ہیں؟ مجیب صاحب کو چاہیے کہ نشان دیں۔ فقط

### تمت

# فیصلہ جات

بعد ختم ہونے رسالے کے اب فیصلہ جات باضابطہ کے تراجم حسبِ وعدہ درج کیے جاتے ہیں۔

## ① ترجمہ فیصلہ انگریزی عدالت دیوانی اجلاس مسٹر جی آرڈ ٹمینڈ صاحب بہادر جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر بہادر ضلع دہلی

شہر دہلی ۴۱۶ نمبر رجسٹر عام دیوانی منفصلہ ۵ر جنوری ۱۸۸۳ء نمبر ۲۷۰ رجسٹر اصلی

چودھری محمد حسین ولد خدا بخش و مولا بخش ولد شیخ اسوندی و عبد اللہ ولد حسین بخش پسران منی و رحمت اللہ ولد نبی بخش و احمد ولد اللہ بخش و عبد الغفور ولد عبد اللہ و محمدی ولد احمد و کریم بخش ولد غلام رسول و عبد الحکیم ولد غلام علی سکنائے دہلی بازار اجمیری دروازہ مدعیان۔ بنام: عبداللہ ولد رمضانی و محمد ولد جمال و عظیم بخش ولد غلام نبی و اسحاق ولد اسماعیل و اسماعیل ولد حسن و بخش ولد محمد و حسین بخش ولد امیر و خواجو ولد بہادر و رحمان ولد عثمان و حسنا ولد رمضانی و محبوب بخش ولد اللہ بخش و ابراہیم و عبدالرحیم پسران محمد واصل سکنائے دہلی مدعا علیہم۔

دعویٰ اصدار حکم امتناعی بنام مدعا علیہم کہ وہ مدعیان کو مسجد واقعہ قریب اجمیری دروازہ شہر دہلی میں جانے اور نماز خوانی کے مانع نہ ہوں۔

یہ مقدمہ، مقدمہ نمبر ۶۱ سنہ ۸۱ سے اس درجہ متعلق ہے کہ ہم نے اپنی تجویز اس مقدمہ کے حکم پر ملتوی رکھی، مدعیان مقدمہ ہذا اور مدعا علیہم پھول والی مسجد کے قریب کے رہنے والے ہیں، جو شہر دہلی میں اجمیری دروازہ کے قریب واقع ہے۔ مدعیان اعلیٰ طور پر اصلاح دینے والے فریق مسلمانان میں سے ہیں اور وہ لوگ جن کو مسائل مذہبی میں ان کے ساتھ اتفاق نہیں ہے، ان کو وہابی لا مذہب یا غیر مقلد کہتے ہیں۔

مدعا علیہم اپنے تئیں مقلد سنت جماعت فرقہ حنفی کا بیان کرتے ہیں، ان میں اکثر موچی لوگ ہیں اور ان کا مذہب اسلامیہ عموماً ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کم تعلیم یافتہ فرقہ ہائے ہندوستان خاص کا ہے۔ لفظ لا مذہب سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ فریق مدعیان جو پابند ان قواعد کے ہیں جو خاص قرآن سے ہیں، اپنے تئیں کسی خاص قاعدہ اور ملت میں شمار کرنا نہیں چاہتے، جس کو عرف عوام میں مذہب یا فرقہ اسلام کہتے ہیں۔ لفظ غیر مقلد

ویسی ہی صورت میں مستعمل ہے، مگر اس کا ترجمہ فی الجملہ کچھ اور ہے اور استعمال اس کا برعایت معنی اصطلاحی ہے نہ کہ بخیال قدیمانہ۔ یہ لفظ ہم معنی لفظ انگریزی انڈی پیڈنٹ یعنی آزادگی ہے، جسے تاریخ انگریزی سے معلوم ہوا، آزاد فرقہ کہتے ہیں، یعنی وہ لوگ جو جملہ قواعد معروفہ سے بڑھ کر ہوں اور حاکم کو مدار انصاف محض قول زبانی پر کرنا مناسب نہیں۔ مدعیان کا بیان ہے کہ مدعا علیہم مسجد مذکور میں دست انداز ہوکر ہماری حق اداے نماز میں مخل ہوئے اور مستدعی اصدار حکم امتناعی بنام مدعا علیہم ہیں کہ وہ اس دست اندازی اور خلل اندازی سے باز رہیں۔

مدعا علیہم کا جواب ہے: ① مسجد ہماری ملکیت ہے اور ہم کو حق بے دخلی مدعیان کا ہے۔ ② چونکہ مدعیان فرقہ حنفی کے خلاف ہیں، ان کو استحقاق نماز خوانی اس مسجد میں کہ جو صرف واسطے استعمال فرقہ حنفی کے ہے، نہیں ہے، اس صورت میں تنقیحات ذیل تصفیہ طلب ہیں۔ اول کیا مسجد متنازع کسی کے نج کا مکان ہے اور اگر ہے تو کیا ملکیت خالص مدعا علیہم کی ہے؟ بارثبوت ذمہ مدعا علیہم، کیونکہ قیاس مسجد کی نسبت یہ ہے کہ وہ پرستش گاہ عام ہے، جو اس میں جانا چاہے۔ ③ بالفرض مدعیان باقاعدہ پرستش کنندگان مسجد متنازع کے مختلف نہ ہوئے تو کیا وہ عبادت کے لیے مسجد میں جانے سے ممنوع ہیں؟ بارثبوت ذمہ مدعا علیہم۔

مدعا علیہم نے بوجہ احسن کوشش بہ ثبوت اس امر کے نہیں کی کہ مسجد متنازع ان کی جائداد خالص ہے یا یہ کہ ایسی عمارت کے نسبت اطلاق ملکیت خالص کا ہوسکتا ہے۔ مدعا علیہم کا بیان ہے کہ مسجد مذکور مسجد موچیاں مشہور ہے، کتب میں پھول والی مسجد لکھ کر مدعیان نے حال میں جعل سازی کی ہے، لیکن صرف نام سے ایسی عمارت کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ ایک مسجد اس شہر میں حلوائیوں کی مسجد مشہور ہے، حالانکہ مسلمان حلوائی کوئی نہیں ہے۔ قیاس یہ ہے کہ مسجد موچیاں اس وجہ سے مشہور ہے کہ اس کے گردوپیش میں موچیوں کی دکانیں بہت ہیں۔

مدعا علیہم حصر کرتے ہیں کہ ہم نے ہی برابر مسجد کی مرمت کی، مگر یہ امر غیر متعلق مقدمہ ہے، مرمت کرنے یا ایسی تعمیرات قائم رکھنے سے مسلمانوں میں کوئی حق ملکیت پیدا نہیں ہوتا اور نہ کسی حق کی تائید ہوتی۔ قانون اس بارہ میں صاف ہے۔①

اُس کتاب سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی حق خالص مسجد میں جو عبادت گاہ کی طرح ہو، نہیں ہوگا۔ حالانکہ وہ خاص کسی محلّہ کے واسطے ہی کیوں نہ ہو اور آمدنی وقف کا لینا جداگانہ امر ہے۔ ایک حوالہ، وہ بھی کم اعتبار کی لائق ہے، مدعا علیہم نے تردید میں مدعیان کے دیا۔ نسبت تنقیح دویم کے کسی کتاب کا کبھی حوالہ نہیں دیا گیا کہ بوجہ اختلاف مذہب کے ایک فرقہ دوسرے کو استعمال مسجد سے محروم کر دے۔ ضرور چند فقرہ مدعا علیہم کی طرف

---

① ٹکور لا لکچر ۱۸۷۴ء (۲/ ۱۴۹، طبع ۴۷۹) اور یادداشت نامہ (ص: ۱۱۵) فتاویٰ عالمگیری خلاصہ محولہ از فتاویٰ عالمگیری (۲/ ۵۴۶) لغایت ۴۸ طبع ۱۳۸۲ھ (ص: ۱۵۰)

سے باظہار اس کے کہ ہر ایک مسلمان پر فرض ہے کہ چار فرقوں میں سے کسی ایک میں وہ ضرور ہو، حوالہ دیا گیا ہے، مگر جن کتابوں کے یہ فقرے ہیں، وہ سب ایسی ہیں جو رد و کد کی کتابیں ہوتی ہیں، کوئی کتاب مسلمہ نہیں ہے اور نہ ان میں کوئی ایسا امر ہے، جس سے پایا جاتا ہو کہ کسی مسلمان کو مسجد عام میں آنے کی ممانعت اس وجہ سے ہو سکتی ہے کہ وہ چاروں اماموں کو برابر سمجھتا ہو اور ان چاروں کو پابند قرآن شریف جانتا ہو۔ جو کچھ شہادت بہ ثبوت اخراج کے گزری ایک حکم ہے، جس کی نسبت بیان ہوا کہ بادشاہ دہلی نے جاری کیا تھا کہ وہابی لوگ اپنی ہی مسجدوں میں پرستش کریں، لیکن میں نہیں خیال کر سکتا کہ اس قسم کا حکم اگر کبھی صادر بھی ہوا ہو، ایک نظیر معاملہ شرع شریف میں سمجھی جائے گی۔

مدعیان اس نام کو جس سے مدعا علیہم ان کو پکارتے ہیں اور اپنے میں اور ان میں تمیز کرتے ہیں قبول نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم سنت جماعت ہیں اور مدعا علیہم کے گواہان نے کئی مواقع پر تسلیم کیا ہے کہ اول مسجد عام میں ہر ایک مسلمان کو اختیار ہے کہ نماز پڑھے۔

دویم کوئی امر بیرونی ایسا نہیں ہے جس سے مدعیان اور مدعا علیہم میں تمیز کی جائے۔ مسجد متنازع میں حق نماز پڑھانے کا اور اس کا کہ کون شخص متولی ہو سکتا ہے، امور تنقیح طلب مقدمہ ہذا میں نہیں ہے۔ تنازع صرف یہ ہے کہ مدعیان کو منصب مسجد میں جانے اور نماز ادا کرنے کا بطورِ عام رسومِ مذہب اسلام کے حاصل ہے یا نہیں؟

اگر مدعیان بہ استعمال اس حق کے کسی معمولی رسم کے ادا میں درگزر کریں یا خلافِ رواج اس مسجد کے جماعت معمولی نمازیان کو رنج پہنچا دیں تو اس صورت میں باقاعدہ نمازیوں کو منصب چارہ جوئی دیوانی و فوجداری عدالتوں میں ہوگا، بشرطیکہ ارتکاب ایسے فعل کا ہوا ہو جو باعثِ فتور امنِ عامہ یا تکلیفِ عامہ کی حد کو پہنچتا ہو، لیکن مدعیان اس وجہ سے کہ ان کی رائے اصولِ مذہبی اور ادائے رسوم میں مدعا علیہم سے مختلف ہے۔ مسجد میں آنے اور شریک عام نماز ہونے سے محروم نہیں کیے جا سکتے۔ یہ بیان نہیں ہوا کہ مدعیان کے طریقہ ادائے نماز میں مدعا علیہم کبھی مانع ہوئے ہوں۔

غرض اس سے تعلیم ہے کہ کبھی ممانعت یا کسی کا نکال دینا ظہور میں نہیں آیا۔ لیکن یہ امر صاف ہے کہ مدعا علیہم مدعیان کے مسجد میں آنے سے اس وجہ سے روکتے ہیں کہ باہم ان کے بعض مسائل شرعی میں اختلاف ہے۔

عدالت تجویز کرتی ہے کہ مدعا علیہم کو کوئی حق قانونی مدعیان کو منع کرنے کا نہیں ہے اور فیصلہ و ڈگری بموجب استدعا مدعیان کے صادر کرتی ہے۔ اس مقدمہ میں خرچہ نہیں ہونا چاہیے۔ مدعا علیہم جو عذر دار ہوئے، وہ بے شک اس وجہ سے ہوئے کہ مدعیان نے امام کو اپنے طرف کر لیا تھا اور جب مدعا علیہم نے اس کے برخاستگی کی درخواست کی تو مدعیان نے یہ دعویٰ بطورِ جواب کے کر دیا، چنانچہ ڈگری صادر ہوگئی، ہم نے یہ فیصلہ

کام سپرد کرنے سے پیشتر لکھا تھا، مگر اس کو صحیح نہیں کر سکتے تو اس واسطے ہم اپنے جانشین سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اس کو سنا دیں۔ فقط

تحریر ۱۸/ دسمبر ۱۸۸۲ء اجلاس مسٹر لی ٹراورڈ صاحب بہادر جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر دہلی۔

آج ہم نے یہ فیصلہ سر اجلاس وکلاء فریقین کو سنا دیا۔ تحریر ۵/ جنوری ۱۸۸۳ء

دستخط حاکم نذیر علی ابلمد

مقابلہ کیا گیا۔

العبد: کچھمی نرائن نقل نویس سر رشتہ دیوانی ضلع دہلی

## ② ترجمہ فیصلہ انگریزی محکمہ کمشنری قسمت دہلی باجلاس مسٹر جی ڈی ٹریملٹ صاحب بہادر کمشنر واقعہ ۷/ ستمبر ۱۸۸۳ء

عبداللہ ولد رمضان ونمبر ۱۰ اکس دیگر ذات موچی ساکن دہلی مدعا علیہم اپیلانٹیاں بنام: محمد حسن خلف خدا بخش ولعہ ۹ کس دیگر ساکنان پہاڑ گنج واقعہ شہر دہلی مدعیان رسپانڈنٹیان.

اپیل بنا راضی حکم مسٹر جی آر ڈرمیند صاحب بہادر قائم مقام جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر دہلی مورخہ ۱۸/ ستمبر ۱۸۸۳ء جس کی رو سے دعویٰ مدعیان برائے اجرائے حکم امتناعی بنام مدعا علیہم دربارۂ نہ روکنے نماز مدعیان مسجد موچیاں واقع متصل اجمیری دروازہ ڈگری ہوا۔ اپیلانٹیاں نے آغاز مقدمہ کا اس عذر کے پیش کرنے سے کیا کہ مدعا علیہم نے مدعیان کی مسجد میں داخل ہونے سے کبھی مزاحمت نہیں کی، لہٰذا ان کو منصب دعویٰ حاصل تھا۔ تاہم اپیلانٹیاں فیصلہ عدالت ماتحت میں رد و بدل کرتے رہے اور یہ اظہار کرتے رہے کہ مدعیان کو مسجد میں داخل ہونے کا حق حاصل نہیں ہے۔

باوجودیکہ عدالت ماتحت نے بحق مدعیان ایک ڈگری بنام مدعا علیہم بدیں مضمون صادر کرتی ہے کہ وہ مدعیان کو مسجد میں برائے اغراض عبادت داخل ہونے سے منع نہ کریں (جس کے بابت منازعت ہے) کوئی خرچہ نہیں دلایا۔ تاہم حضور ایں جانب یہ علم دیکھ کر کس طرح عوام ایک ڈگری کی نسبت، جو بنام ان کے ہو ایسے معاملہ میں جس میں وے نہایت سرگرم ہیں۔ عقل رکھتے ہیں، بالکل اس امر کے غور کرنے پر آمادہ ہو جاتے، اگر مدعا علیہم ڈگری کو نسبت حق مدعیان داخل ہونے مسجد۔ منظور کر لیتے، مگر اپنی و عدالت ماتحت کی تضیع اوقات ایسے خفیف مذہبی معاملہ میں کہ آیا مدعا علیہم نے مدعیان کی مزاحمت کی یا نہیں، ہم نہیں کرتے، جبکہ وے ایسے ضمیمہ میں بیان کرتے ہیں کہ اگر مدعیان نے اب مسجد میں داخل ہونے کا قصد کیا تو وے ان کو بند کر دیں گے اور کہ ان کو اس کا حق حاصل ہے۔

اندریں حالات یہ بالکل صاف ہے کہ آیا مدعیان کو فی الواقع روک دینے سے یا کسی اور مساوی ذریعہ سے مدعا علیہم نے مدعیان پر یہ مبرہن کر دیا ہے کہ وے ان کی مسجد میں داخل ہونے کے حق کو تسلیم نہیں کرتے اور کہ وے حق مذکور میں مداخلت و اس کی باعث سے کینہ پیدا کریں گے؟ پس اب ہم یہ غور کریں گے کہ آیا حکم صاحب جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر بحال رہنا چاہیے یا نہیں؟ اس موقع پر ہم اس اندراج سے آغاز کریں گے کہ بروی ڈگری حق داخل مسجد مدعیان باغراض عبادت صرف تسلیم کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص مسجد میں عبادت کریں گے، حیلہ سے داخل ہو، مگر برعکس پرستش ایسا رویہ ظاہر کرے، جس سے یہ صاف معلوم ہوتا ہو کہ اس کی نیت عبادت کرنے کی نہ تھی، بلکہ ان لوگوں کو جو وہاں عبادت کرتے ہیں، چڑھانے و ایذا پہنچانے کی تھی، تو ایسا رویہ بموجب تعزیراتِ ہند قابلِ سزا کے ہوگا اور ایسا فعل ڈگری حال سے کسی طرح سے محفوظ یا مستثنیٰ نہیں ہے۔

تاہم مدعا علیہم عذر کرتے ہیں کہ روایت جس میں یہ بیان ہے کہ کس طرح محمد ﷺ نے مشتہر کیا کہ ناپاک لوگوں کو مسجد میں داخل ہونا نہ چاہیے، اس سے ان کے مذہب کے معلمان نے یہ نتیجہ نکلنا قرار دیا ہے کہ کفار لوگوں کو خارج کرنا فرض ہے۔ اب بھلا یہ رائے پیدا کرنے کے کہ کہاں تک یہ صحیح بغیر روایت مذکور کے ہے، ہم خیال کرتے ہیں کہ مدعا علیہم نے مسجد پر ایسا حق ذاتی ثابت نہیں کیا ہے، جس کی رو سے ان کو کافر لوگوں کے خارج کرنے کا جائزاً منصب حاصل ہوتا ہے۔

یا ثانیاً انھوں نے یہ ظاہر نہیں کیا ہے کہ مدعیان کو کافر گردانا چاہیے۔ ہماری رائے میں خیال اہلِ اسلام نسبت مسجد یہ ہے کہ جب مسجد باغراض پرستش (بذریعہ عام نماز اس میں پڑھے جانے کے) مخصوص کر دی جاتی ہے تو انسانی ملکیت اس میں سے بالکل جاتی رہتی ہے اور زمین اور عمارت متعلق خدا کے ہو جاتی ہے اور تادوام برائے عبادت ایزدی مخصوص رکھی جاتی ہے، پس اب اس امر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسی عمارت ان لوگوں کے لیے (جو اپنے تئیں نیک مسلمان سمجھتے ہیں، جیسا کہ بلاشک مدعیان اپنے تئیں سمجھتے ہیں) داخل ہونے اور وہاں اپنی مناجات کرنے کی عام ہونی چاہیے۔

یہ امر کہ مسجد ضرور عوام الناس کے لیے ہوتی ہے، نیز ایک قاعدہ شرع محمدی سے بھی پایا جاتا ہے۔ جو قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی کسی عمارت کو برائے مسجد اس شرط پر مخصوص ہونا قائم رہے گا، لیکن شرط کالعدم ہو جائے گی۔ لہٰذا ہم یہ دریافت کرنے میں معذور رہے کہ کس طرح مدعا علیہم ایک عمارت میں ایسا حق یا تمتع کے حصول کا دعویٰ کر سکتے ہیں، جس سے انھیں مدعیان کے، نیز اگر وہی کافر بھی ہوں، خارج کرنے کا مجاز حاصل ہو جائے۔ وکیل مدعا علیہم تاہم عذر کرتا ہے کہ ہر ایک مسجد کے پرستار مسجد سے ان شخصوں کو جن کے طریقہ عبادت ان سے مطابق نہ ہوں، خارج کر سکتے ہیں اور چونکہ مدعیان اس فرقہ سے ہیں جو عموماً وہابی کہلاتے ہیں،

لہٰذا وے قابلِ اخراج ہیں۔

لیکن ہم نے وکیل مذکور کو یہ جتلایا کہ چونکہ بروے اصول متذکرہ بالا ملکیت کل مساجد کی ایک ہی ہے، پس اگر اس کا اعتراض صحیح ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی وہابی کسی مسجد میں جو اس کی قوم کے لوگوں نے تعمیر نہ کی ہو یا ان کے قبضہ واحد میں نہ ہو، مستحق عبادت کرنے یا داخل ہونے کا نہ ہوگا۔

اور چونکہ ایسی صورت معاملہ ہذا میں ہونی ظاہر نہیں کی گئی ہے، لہٰذا اس کا مسئلہ بلاشک نادرست ہے۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ شہر کا کُل مذہب وفرقہ جامع مسجد شہر ہذا میں پرستش کرتے ہیں، مگر یہ عذر پیش کرنا فضول ہے کہ یہ ایک خاص صورت اس وجہ سے ہے کہ سرکار نے عمارت مذکورہ کو حوالہ مسلمانان کر دیا، کیوں کہ بے شک سرکار کا عمارت کے واگذاشت کرنے سے یہ منشا تھا اور نیز موہوب لہم نے یہ منشا سمجھ لیا تھا کہ مسجد مذکور بطورِ مسجد مسلمانان، بشرط عمل میں لانے کل حقوق و پابندی جو بموجب شرع محمدی جائز ہیں، استعمال میں آنے چاہیے۔

حق جو اہلِ یورپ کو مسجد میں مدعیان کا، نیز اگر وے وہابی بھی ہوں، ایسا منحرف ہونا ثابت نہیں ہوا ہے کہ اگر مدعا علیہم کفار لوگوں کو خارج کر سکیں، وہ مدعیان کو خارج رکھ سکتے ہیں۔ یہ مشہور ہے کہ وہابیان یہ اقرار کرتے اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس کے عقائد مذہبی حقیقتاً ان کے نبی کے عقائد سے مطابق ہیں اور کہ اسلام کے برگشتہ کرنے والے وہی لوگ ہیں جو ایماندار کہلاتے ہیں۔ آیا وے اپنے اعتقاد میں درست ہیں یا غلط؟ وے بلاشبہہ اس پر اپنے صدقِ دل سے یقین رکھتے ہیں اور لہٰذا اپنے تئیں استحقاقاً، ہر ایک مسجد میں جو برائے پرستش ایزدی (جس کا وے اپنے تئیں خادم ہونا قرار دیتے ہیں) مخصوص کی گئی ہو، داخل ہونے وعبادت کرنے کا مستحق خیال کرتے ہیں۔ پس ایسے آدمیوں کا خارج کرنا عدالت ہذا کو نہایت بے جا نظر آتا ہے اور یہ کارروائی خلاف ان اصول وقواعد سرکاری کے ہے، جو ملکہ معظمہ کے اس اشتہار کے اجرا سے بھی، جو بروقت ان کے ہندوستان پر خود تسلط ہونے کے جاری ہوا تھا، نہایت قدیمی ہے۔ ہم کو درج کرنا چاہیے کہ تحقیقات سے واضح ہوتا ہے کہ مدعیان مسجد کے قریب میں رہتے ہیں اور پس واجبی طور پر مسجد مذکور میں عبادت کرنا چاہیے۔ لہٰذا ہم بایں وجوہات رائے عدالت ماتحت سے متفق ہیں اور اپیل کو معہ خرچہ عدالت ہذا خارج کرتے ہیں۔ (فیس وکیل مبلغ ۳۲ ہے) کیونکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ مدعا علیہم کو فیصلہ عدالت ضلع پر رضا مند ہونا چاہیے تھے۔

نیز ہم کوئی وجہ رائے صاحب جوڈیشل اسسٹنٹ میں خرچہ ابتدائی دینے کے انکار میں مداخلت کی نہیں دیکھتے اور بایں وجہ عذر داری بالمقابل بھی خارج کرتے ہیں۔ فقط

دستخط حاکم

## ③ ترجمہ فیصلہ انگریزی عدالت دیوانی ضلع دہلی باجلاس مسٹر آرمیکا مکی صاحب بہادر جوڈیشل اسسٹنٹ کمشنر واقعہ ۲۹/ دسمبر ۸۳ء، نمبر ۶۱ رجسٹر اصلی ۸۱ء

چودھری عبداللہ ولد رمضانی ومحمد بخش ولد شیخ جمال ساکن گلی شاہ تارا اصلی مدعیان و بدھو ولد پیر وصد کس دیگر سکنائے اجمیری دروازہ شہر دہلی ترتیبی بنام: جمال الدین ولد محمد اکبر ومحمد اسماعیل ولد نبی بخش سکنائے اجمیری دروازہ شہر دہلی مدعا علیہم

دعویٰ اثباتِ حقِ تولیت مسجد مشہور پھول کی مسجد واقعہ قریب اجمیری دروازہ شہر دہلی و امتناع مدعا علیہ نمبر (۱) امام و مدعا علیہ نمبر (۲) نسبت خاص ناجائز افعال وعلیحدگی مدعا علیہ نمبر (۱) نسبت عہدۂ امامت۔

آج مقدمہ بحاضری بابو سریرام وکیل مدعیان اور مسٹر سرل کرک پرک صاحب وکیل مدعا علیہم پیش ہو کر سماعت ہوا۔ دعویٰ ہذا ایک مسجد کے چند نمازیوں نے اپنا حق انتظام کرنے اس مسجد کا اور مدعا علیہ نمبر (۱) کو اس کے عہدہ امامت سے برخاست کرنے کا اور مدعا علیہم نمبر (۱) ونمبر (۲) کو چند افعال کے عمل میں لانے سے امتناع کرنے کا، جو افعال حسبِ بیان مدعیان ان کے مذہبی خاص حق متعلقہ مسجد ہذا کے خلاف ہیں، دائر کیا۔

پہلے یہ مقدمہ مسٹر پارکر صاحب نے سماعت کیا اور مقدمہ سپرد پنچایت کیا اور فیصلہ پنچان، جو ان کے حکم سے داخل ہوا تھا، استحکام دیا اپیل میں صاحب کمشنر بہادر نے ہدایت تحقیقات پنچان کی بدافعالی کی فرمائی مسٹر ڈریمنڈ صاحب نے تحقیقات کر کے فیصلہ پنچان کو منسوخ کر دیا، بعدہ شہادت روئداد مقدمہ کی نسبت سماعت ہوئی، ایسے معاملات پر جیسے اس مقدمہ میں پیش ہوئے ہیں، بہت طول طویل تحریر کرنے اور جوڈیشل طوالنی وقت کے واجب حد سے بڑھ جانے کا لحاظ نہ کرنا کچھ مشکل نہیں ہوگا، مگر اصل امر تنقیح طلب حسبِ مندرجہ بالا صاف معلوم ہوتا ہے اور صاف فیصلہ ہونا چاہیے۔

مسٹر پارکر صاحب نے تین قانونی تنقیحات قرار دیے ہیں:

1. دعویٰ سماعت ہوسکتا ہے؟
2. آیا کافی اسٹام عرضی دعویٰ پر چسپاں ہے؟
3. مدعیان کو منصبِ دعویٰ ہے؟

ہم مسٹر پارکر صاحب سے ان تینوں امور کے اثبات میں فیصلہ کرنے میں اتفاق کرتے ہیں اور کچھ اور لکھنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اب واقعات کی ساری شہادت سماعت کرنے سے صاف ہوگئی اور یہ لکھنا ضرور ہے کہ کم سے کم ۲۰ یا اس سے زیادہ مدعیان نابالغ ہیں۔ کوئی کارروائی ان کے ولی دورانِ مقدمہ مقرر کرنے کے نہیں

ہوئے، پس ہم ہر ایک حکم صادر کرتے ہیں اور مدعیان کو از سرِ نو کارروائی کرنے کو مجبور کرنے میں قانوناً غالباً غلطی نہ کریں گے اور ایسی صورت میں سارا خرچہ ذمہ مدعیان عائد ہوگا، مگر ہماری دانست میں لفظ اختیاری جو اس دفعہ میں مستعمل ہوا ہے، ایسے مقدمات کے فیصلہ کرنے کے لیے اجازت دیتا ہے اور مجبور نہیں کرتا اور چونکہ فریقین رویداد پر فیصلہ کرانا چاہتے ہیں، ہم فیصلہ صادر کرنا مناسب سمجھتے ہیں اور تنقیح طلب امر یہ ہے کہ آیا مدعیان یا اور اشخاص جن کی طرف سے وہ اختیار رکھتے ہوں، متولی مسجد اور مستحق تقرر یا برطرفی امام کے ہیں؟

بیان گواہان مدعیان یہ ہے کہ ۱۲ یا ۱۳ سال ہوئے، گروہ موچیاں سکنائے قرب و جوار مسجد قدیم معروف پھول کی مسجد یا شاہ تارا نے کچھ زمین، جن پر دکانیں بنی ہوئی تھیں، بدھو قصاب سے خریدی اور عمارت مذکور کی مرمت کی اور وسعت کو بڑھایا اور قیام مکان کے لیے آمدنی دکاکین کو وقف کر دیا، خلاف اس کے مدعا علیہم کہتے ہیں کہ محمد اسماعیل مدعا علیہ نمبر ۲ نے یہ اراضی خریدی اور مسجد کو دے دی اور مرمت مسجد کی کری اور خود منتظم رہا۔ بعد سماعت شہادت پیش کردہ مدعا علیہم کے ہمارے نزدیک ان دونوں بیانات میں پچھلا بیان بہت قرین قیاس ہے، ہم تجویز کرتے ہیں کہ خرچ مرمت اور ایزادی زیادہ تر محمد اسماعیل نے لگایا تھا، وہ اس لحاظ اور دیگر لحاظ سے متولی کے طور پر عمل کرتا رہا اور کئی چار برس ہوئے جمال الدین مدعا علیہ نمبر (۱) کو اس نے لا کر رکھا اور اسے امام کے عہدہ پر مقرر کیا۔

ہماری دانست میں کسی شہادت سے قابلِ اطمینان طور پر ظاہر نہیں ہوتا کہ مدعیان متولی ہیں یا ان کو کچھ اختیار اس عمارت پر ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ خود اپنے مقدمہ کو ضعیف سمجھتے ہیں اور ان کے گواہان کہتے ہیں کہ کوئی خاص شخص یا چند اشخاص متولی مسجد کے نہیں ہیں۔ سارا گروہ قوم موچیوں کا اس کا منتظم ہے، خلاف اس کے مدعا علیہم کی طرف سے جو شہادت پیش ہوئی اور بالخصوص محمد حسین گواہ کا بیان قابلِ اطمینان شہادت اس ثبوت کے ہے کہ فی الحقیقت محمد اسماعیل نے اس مسجد کی مرمت اور توسیع میں روپیہ صرف کیا اوروں کے نسبت زیادہ تر وہ بہ حیثیت متولی عمل کرتا رہا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مدعیان دعویٰ تولیت یا جوازِ مداخلت کا دعویٰ نسبت خدمات مسجد کے نہیں کر سکتے اور ہماری دانست میں اصل واقعات کی یہی صورت ہے۔ اکثر مدعیان قوم موچی ہیں، اس مسجد میں نماز پڑھنے اور اپنے نامزد کرنے میں ساعی ہیں، مگر کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یہ مسجد اصل میں پھول کی مسجد مشہور تھی اور ہمارے نزدیک اس سے زیادہ لحاظ کے قابل حق ان کو حاصل نہیں ہے کہ وہ کثیر التعداد ہیں۔

پس ہم تجویز کرتے ہیں کہ مدعیان متولی مسجد کے نہیں ہیں نہ متولیوں کی طرف سے اختیار رکھتے ہیں، مدعیان اپنے دعویٰ میں بسبب نہ ہونے کسی وجہ کے ناکام رہے، مگر اب دیگر امور واقعات کا فیصلہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ تنبیہ بے قاعدہ افعال جن کا ارتکابِ مدعا علیہ نمبر (۱) اور اسماعیل مدعا علیہ نمبر (۲) کرتا ہے، حسبِ ذیل ہیں:

① نماز کے آخر میں بآواز بلند آمین کہنا بجائے آہستہ کے۔

② رفع یدین کرنا، یعنی ہاتھوں کو پھیلا کر اٹھانا۔

③ جانور گرے ہوئے خراب شدہ پانی سے وضو کرنا۔

تیسرا امر عجیب ہے اور کسی طرح ثابت نہیں ہوا۔ کچھ شہادت پیش کی گئی ہے، مگر ہم کو بالکل اعتبار نہیں ہے اور نہ مطابق ہے دیگر دو امور کے نسبت۔ جب ہم جوڈیشل طور پر غور کرتے ہیں، تو جہاں تک عام مسلمانان دہلی کے عقیدہ اور دستور سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ آمین بآواز بلند کہنا اور نہ رفع یدین کرنا خلاف راست طریقہ اسلام کے ہے، راضی نامہ دستخطی اعلیٰ درجہ کے مسلمانان مولویوں کا جب مقامی طور پر دیکھا جائے ایسے ہی ثابت کرتا ہے اور بطورِ امر متنازعہ قانونی کے بھی ایسا ہی صاف ہے، پس ہم تجویز کرتے ہیں کہ مدعیان کو کچھ اختیار مداخلت کا نہیں ہے اور کچھ ہوتا تو بھی کوئی وجہ مداخلت کی نہیں ہے اور ہم تجویز کرتے ہیں کہ محمد اسماعیل متولی مسجد کا تصور کیا جائے اور جمال الدین کا امام ہونا قانوناً درست ہے۔ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ مدعا علیہم کہتے ہیں، کچھ ناراضی اس وجہ سے ہوگئی ہے کہ جمال الدین نے گرم پانی حمام کا خانگی کام کے لیے لے جانے کو منع کیا، لہٰذا حکم ہوا کہ دعویٰ معہ خرچہ خارج ہو، فیس وکیل ۸۰ محسوب ہو۔ فقط دستخط حاکم

دستخط انگریزی مقابلہ کیا گیا پچھی رائن نقل نویس سرشتہ دیوانی ضلع دہلی

## ④ ترجمہ حکم عدالت فوجداری نصیر آبادی اجلاس ایم رامری صاحب بہادر کنونمنٹ مجسٹریٹ درجہ اول چھاؤنی نصیر آباد واقعہ ۳۱/ اکتوبر ۱۸۸۴ء

مرجوعہ ۲۸/ جولائی ۱۸۸۴ء (نمبر ۱۹۸، مقدمہ ۱۸۸۴ء)

مرزا محمد بیگ منجانب سنیان سکنائے نصیر آباد مستغیث بنام: محمد شیر خان معہ دیگر محمدیان سنت جماعت سکنائے نصیر آباد مستغاث الیہم۔

دعویٰ استدعا انتظام رفع شر باہمی سنیان وسنت جماعت۔

### حکم اخیر:

تاریخ ۲۸/ جولائی ۱۸۸۴ء کو سنی مسلمانان اس جگہ نے بذریعہ مرزا محمد بیگ کے عرضی استغاثہ پیش کی۔ مضمون عرضی کا یہ ہے کہ نصیر آباد میں مسلمانوں کے دو فرقہ ہیں کہ مردمان متعلقہ فرقہ سائل سنی اور مردمان فرقہ ثانی وہابی کہلاتے ہیں۔ عرضی میں بیانِ اختلاف عقائد مذہبی، جو درمیان ہر دو فریق کے واقعہ ہے، درج ہے اور

اس میں یہ استدعا کی گئی ہے کہ بذریعہ عدالت کے انتظام کیا جائے کہ سنت جماعت لوگ ہم سنیوں کی مساجد میں نماز نہ پڑھیں اور دو وجہ انتظام کی سائلان نے اپنی درخواست میں تحریر کیں:

اول: یہ کہ مسلمانان سنت جماعت جن مساجد میں ہم سنی لوگ جاتے ہیں، بالکل وہاں جانے سے روکے جائیں۔

دوم: یہ کہ مسلمانانِ سنت جماعت اگر مساجد میں جائیں تو وہ ان خاص ارکان وطریقہ نماز سے پرہیز کریں کہ جن کو سنی ناپسند کرتے ہیں، لیکن یہ ارکان جو سنت جماعت لوگ ادا کرتے ہیں، خاص سنت جماعت لوگوں کے عقائد کے موافق ہیں۔

۲۸؍ جولائی کو صرف یہ حکم صادر کیا گیا کہ مسل فوجداری سابقہ متعلقہ تکرار مذہبی محافظ خانۂ اجمیر سے طلب ہو۔ ۱۶؍ اگست ۸۴ء کو اطلاع ہوئی کہ مسل مقدمہ بموجب قواعد ترتیب دفتر ردی میں ڈال دی گئی، چنانچہ بنابر پیشی مقدمہ کے عدالت سے بنام فریقین بتقرر ۱۸؍ ستمبر اطلاع نامہ جاری ہوا۔ اس روز دونوں فریق کے مختار مجاز حاضر ہوئے اور کتابیں اور کواغذات ہمارے روبرو پیش کیے گئے۔

ہر ایک فریق نے اقرار کیا تھا کہ وہ اپنا اپنا ثبوت اور وجہ تردید کے لیے نقول کارروائی عدالت ہائے پیش کریں گے۔ چنانچہ مقدمہ ۱۷؍ اکتوبر تک ملتوی کیا گیا۔ سرگروہ سنت جماعت مسلمانوں کے اس عدالت میں نوکر ہیں، اس لیے تا تصفیہ مقدمہ کے وہ سنی لوگوں کی مساجد میں نماز پڑھنے سے روکے گئے۔

قبل ۱۷؍ اکتوبر کے فرقہ سنت جماعت کی جانب سے درخواست بنابر تبدیل تاریخ پیش ہوئی، چنانچہ مقدمہ ۳۱؍ اکتوبر تک ملتوی کیا گیا اور فریقین کو اطلاع دی گئی۔ آج مرزا محمد بیگ منجانب سنی لوگوں کے اور قریب پندرہ آدمی منجانب فریق سنت جماعت کے عدالت میں حاضر ہوئے، ہم ان کواغذات مقدمہ اور نیز مصدقہ کا حوالہ دینا ضروری خیال نہیں کرتے، جو کہ فریق سنت جماعت اپنی اس تائید کے لیے پیش کرتے ہیں کہ ہم لوگ کل مساجد میں جو کہ سنیوں کی ہیں، جاتے ہیں اور عدالت ہائے دیوانی سے احکامات بھی جاری ہو چکے ہیں۔ عبادت گاہ مسلمانان، یعنی مسجدیں وقف ہیں واسطے تمامی مسلمانوں کے، پس یہ صاف ظاہر ہے کہ بارِ ثبوت بنابر تائید بتائید عرضی ۲۸؍ جولائی کا اوپر سنیوں کے ہے کہ جنھوں نے استغاثہ پیش کیا تھا۔

صرف مقدمہ نقل جو انھوں نے پیش کی ہے، وہ ایک نقل روبکار مورخہ ۲۱؍ دسمبر ۱۸۷۷ء منجانب صاحب اسسٹنٹ کمشنر اجمیر بنام صاحب ڈپٹی مجسٹریٹ کیکری اس مضمون کی ہے کہ بہ مقدمہ تنازعہ فرقہ سنی و سنت جماعت کے یہ ہدایت کی جاتی ہے کہ دونوں فریق یا تو آپس میں تصفیہ کر لیں یا سنت جماعت سنیوں کی مساجد میں اپنے تئیں آنے سے اس وقت تک باز رکھیں، جب تک عدالت دیوانی سے چارہ جوئی نہ ہو جائے۔

ایک دستاویز پیش ہوئی، جس کے لیے یہ قرار دیا گیا ہے کہ یہ اقرار نامہ ۲۷/ جون ۱۸۸۱ء کو اس عدالت میں درمیان سنیوں اور وہابیوں نصیر آباد کے ہوا تھا، اس میں یہ امر ٹھہرایا گیا تھا کہ فرقہ سنت جماعت آمین رفع یدین سنی لوگوں کی مساجد میں نہ کریں، لیکن ان لوگوں کو اپنے گھروں میں کرنے کا اختیار حاصل ہے، یا دوسری مسجد بنالیں۔ یہ دستاویز غیر مصدقہ اور بلا ٹکٹ بے ضابطہ ہے اور ظاہرا نئی لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ عدالت نے ان سے اصل اقرار نامہ یا نقل مصدقہ باضابطہ طلب کی، اس کی بابت کہا گیا کہ نقل نہیں ہے، لیکن یہ اقرار نامہ ایک خانگی یادداشت سے تحریر ہوا ہے۔ عدالت نے اس مقدمہ کا حوالہ پوچھا کہ جس میں یہ دستاویز شامل ہونا بیان کی گئی ہے، لیکن اس کی ثبوت دہی سے بھی وہ معذور ہے۔

بدیں وجوہات ہم خیال کرتے ہیں کہ سنی فرقہ نے کوئی سبب معقول واسطے ثبوت اپنے دعوی اور وجہ روکنے فرقہ سنت جماعت کے عدالت میں پیش نہیں کیے، پس اگر وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ان کو کچھ ان سے درد پہنچتا ہے تو ان کو چاہیے کہ اس کے لیے عدالت دیوانی سے چارہ جوئی کریں۔ مقدمہ ڈسمس ہوا۔ ۳۱/ اکتوبر ۱۸۸۴ء دستخط ایم رامزی صاحب مجسٹریٹ نصیر آباد

## ⑤ نقل روبکاری ضلع امرت سر باجلاس لیل گرفن صاحب مجسٹریٹ بہادر ضلع امرت سر

واقعہ ۲۷/ اگست ۱۸۶۸ء (مقدمہ نمبر ۳۹، رجسٹر نمبر ۶۳۲)

نقل مطابق اصل ہے۔ برایداس

عزیز الدین و غلام قادر و نبی بخش و نظام الدین بنام مولوی احمد اللہ ساکن امرت سر ساکنان امرت سر مدعیان کٹڑا رہو والیان۔ علت مجمع مذہبی کو ایذا پہنچانا اور مذہب کی تحقیر کی نیت کے سبب سے آواز منہ سے نکالنا، حسب دفعہ ۲۹۶ و ۲۹۸ تعزیرات ہند۔

آج یہ مقدمہ ہمراہی ایک اور مقدمہ ہیچوں قسم جانی و عمر الدین وغیرہ ساکنان امرت سر مدعیان بنام میاں اسد اللہ و عزیز وغیرہ مدعا علیہم اور ایک مقدمہ مداخلت بے جا میاں اسد اللہ مدعی بنام جانی تیلی مدعا علیہ بحاضری متعلقین مقدمہ پیش ہوا۔ مسٹر ڈارلی صاحب وکیل از طرف مدعیان و لالہ موہن وکیل از طرف مدعا علیہ تھے۔

مولوی احمد اللہ کو مدعیان وہابی کہتے ہیں اور اس کی نسبت معہ ایک گروہ قوم تیلیاں الزام ارتکاب جرائم مندرجہ دفعہ ۲۹۶ و دفعہ ۲۹۸ تعزیرات ہند لگاتے ہیں کہ مدعا علیہ نے مجمع مذہبی کو بحالت کہ وہ عبادت میں مصروف تھے دانستہ ایذا پہنچائی اور بہ نیت تحقیر مذہب مدعیان منہ سے الفاظ بولے اور وضع بنائی۔ عدالت بعد از تحریر بیان مدعی

خاص یعنی غلام قادر و استفسار مولوی احمد اللہ بموجب دفعہ ۲۵۰۔ ایکٹ ۲۵، ۱۸۶۱ء بلا سماعت شہادت طرفین مقدمہ کو بحسب وجوہات مندرجہ ذیل خارج کرتی ہے۔ دفعہ ۲۹۸۔ تعزیرات ہند ہی صرف مقدمہ ہذا کے حسبِ حال ہوتی تو ہوتی، مگر واضح رہے کہ اس دفعہ میں یہ بات مطلوب ہے کہ یہ امر ثابت ہو جائے کہ مدعا علیہ کی نیت سوچ بچار کر دوسروں کا دل بابت مذہب کے دُکھانے کی تھی، مقدمہ ہذا میں ایسی نیت ثابت ہونی امکان میں نہیں ہے۔

مدعا علیہ بیان کرتا ہے کہ میں وہابی نہیں ہوں، بلکہ میں وہابیوں کو ایسا سمجھتا ہوں کہ جیسا کافروں کو۔ مدعیان مجھ کو وہابی بہ نیت میری ایذا دینے اور بدنام کرنے کے کہتے ہیں، میں نے کبھی توہین کسی پیر پیغمبر کی نہیں کی، بلکہ وہ میرے پیشوا و بزرگ ہیں، اگرچہ مسائل وہابیہ کو مدعا علیہ مانے یا نہ مانے، لیکن بیشک وہ بہت پکے فرقہ مسلمانوں میں سے ہے، جو ایسے مسائل کے قائل ہیں اور بعض ایسے کام کرتے ہیں جو عوام الناس مسلمانوں میں رائج نہیں ہے۔ بڑی خواہش ان لوگوں میں یہ ہے کہ اور مذہب کے لوگوں کو مسلمان کریں اور وہ یہ طلب بذریعہ وعظ و پند کرنے کے ٹھہراتے ہیں۔

اب بموجب دفعہ ۲۹۸ کے ایسے آدمی کو سزا دینی جائز نہیں ہے۔ جو وعظ مسائل کا کر رہا ہو، اگرچہ وہ مسائل دوسروں کو بُرے لگیں، اگر ایسی وعظ سوچ بچار کر بہ نیت توہین کے نہ کی جائے، اگر وہ ایسے وعظ ایسی جگہ میں کرے، جہاں احتمال ہے کہ اس کے مسائل سے فساد و دنگہ ہوگا تو قانونی مداخلت بمراد روکنے وعظ اور حفظ امن عام ہو سکے، لیکن وہ صرف ایسی وعظ کرے جو وہ اپنا فرض سمجھتا ہے اور اس کی نیت سوچ بچار کر کسی کے توہین کرنے کی نہ ہو تو اس نے ارتکاب کسی جرم کا بہ نسبت کسی آدمیوں کے نہیں کیا، اگرچہ اس کو بخوبی معلوم بھی تھا کہ میرے مسائل سامعین، یعنی سننے والوں میں بہتوں کو بُرے لگیں گے۔ واضعان قانون نے تشریح مفصل بلحاظ اس دفعہ کے کی ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ منشاء قانون ہے، وہ مسجد جہاں مدعیان کرنا امورات بے جا کا نسبت مدعا علیہ کے الزام لگاتے ہیں، میاں صمدو نے بنائی تھی۔ میاں صمدو غلام قادر مدعی اور مدعا علیہ کا بزرگ تھا۔ یہ مسجد نج کی نہیں ہے، بلکہ عام ہے اور سب کے لیے وقف واسطے امورات مذہبی کے ہے اور اس واسطے تمام مسلمانوں کے لیے کھلتی ہے۔ نسبت مدعا علیہ اور اس کے طریق کے مردمان کے مدعیان استغاثہ ہا مندرجہ تحت کرتے ہیں:

① اول مدعی مظہر ہے کہ مدعا علیہ آمین بآواز بلند کہتے ہیں، حالانکہ اصلی مسلمان آمین بآواز آہستہ بولتے ہیں۔

② دوم مدعی مظہر ہے کہ مدعا علیہ رفع یدین برعکس رویہ اصلی مسلمانوں کے کرتے ہیں۔

③ سوم مدعی مظہر ہے کہ برعکس مسائل اصلی مسلمانوں کے مدعا علیہ وعظ کرتے ہیں۔

④ چہارم پیغمبروں اور علی الخصوص پیر صاحب کی توہین کرتا ہے۔

⑤ مدعی مظہر ہے کہ ایک کتاب موسوم بہ حارق الاشرار مدعا علیہ مسجد میں پڑھتا ہے اور اس میں ایسے مسائل ہیں، جو سچے مسلمانوں کو رنج دیتے ہیں، کیونکہ ان سے بزرگوں کی کرامات و وسیلہ سے انکار ہے اور ایسے

مضمون کے بیان مدعا علیہ نے کی ہے۔

بابت دو استغاثوں کے عدالت کچھ حکم نہیں دیتی، کیونکہ ایسے امورات کی ممانعت عدالت کے حیطہ اختیار میں نہیں ہے، کیونکہ آمین بآواز بلند اور رفع یدین علاوہ وہابیوں کے کئی فرقہ مسلمانوں کے کرتے ہیں، یہ امر توہین اور باعث اصلی استغاثہ کسی اور فریق کا تصور نہیں ہوسکتا۔

بابت دوسرے امورات استغاثہ کے عدالت صاف حکم دیتی ہے کہ میاں صمدو کی مسجد میں گالی یا حقارت یا توہین کسی پیغمبر یا پیر اور خصوصاً پیر صاحب حضرت عبدالقادر جیلانی کی نہ کی جائے۔ بہت سے نمازیاں مسجد میاں صمدو جو پیغمبروں اور اولیاء کے نام کو عزت سے لیتے ہیں، ایسی گالی اور حقارت کو برا سمجھتے ہیں اور فی الواقع اگر گالی اور حقارت پیغمبروں اور اولیاؤں کی کی جائے تو یہ استغاثہ واجبی ہے، کتاب ''حارق الاشرار'' جو عدالت میں پیش ہوئی مدعی بیان کرتا ہے کہ اس میں اظہار مسائل وہابیہ کا ہے، مدعی جو خود ایسے معاملات، چنداں نہیں سمجھتا ہے، بیان کرتا ہے کہ اس کتاب کو خود عبدالوہاب نے بنایا ہے، لیکن فی الحقیقت یہ کتاب ایسی ہی ہے، جس سے کسی کو ایذا یا نقصان نہیں پہنچا اور اس کتاب کو مسمی فتح اللہ نے تصنیف کیا تھا۔ عدالت کو اس کتاب کے مسائل صوفیہ معلوم ہوتے ہیں نہ وہابی اور یہ مسائل تعصب والے بھی نہیں ہیں۔ مدعی اس کتاب کے بند نمبر ۵۰ اور نمبر ۸۹ پر اعتراض کرتا ہے، نمبر ۵۰ مندرجہ ذیل ہے:

آج کل کے جتنے ہیں سائل گدا مانگتے ہیں کہتے نام اولیا
نقشبند و غوث اعظم مرتضی نا روا آواز ہے ان کی صدا
منتوں سے اولیا بیزار ہیں بے شک ان کے لیے شبہ مردار ہے

مراد اس بند کی عیاں ہے، یعنی فقیروں کا بزرگوں کے نام سے خیرات مانگنا کچھ فائدہ نہیں رکھتا، جیسے کہ فقیروں کی عادت ہے، کیونکہ ایسی بدعت بیجا اور ناخوش ہے۔ بند نمبر ۹۸ مندرجہ ذیل ہے:

تو پکا بکرا سراسر ہے حرام اس کا کھانا مومنوں کا کب ہے کام
یا وہ بکرا جس پر پیغمبروں کا ہوئے نام جس طرح کرتے ہیں اکثر عقل خام
صاف وہ مردار بے تکرار ہے

مدعی مظہر ہے کہ مدعا علیہ نے الفاظ اسی مضمون کے بولے، یعنی یہ کہا کہ بجائے ٹکڑہ نیاز سور۔ لفظ نیاز کی بابت مابین علمائے اہلِ اسلام کے تنازعہ ہے، لیکن فقرہ مندرجہ بالا کی مراد فی الحقیقت یہ مفہوم ہوتی ہے کہ بزرگوں کے مکانات مقبراء وغیرہ مذہبی پر جیسا سور چڑھانا ہے، ویسا ہی بکرا چڑھانا ہے، یعنی یہ مراد ہے کہ ایسے چڑھاوا بیہودہ ہیں، ان کلمات میں سے ایک میں بھی عدالت کوئی وجہ نہیں دیکھتی، جس سے بہت سوچ بچار کر

توہین وتحقیر کسی کی ثابت ہو یا ضمناً مفہوم ہوئی اور سوائے اس کے یہ کلمات غیر متدین یا غیر شرع یا جھوٹے بھی معلوم نہیں ہوتے، کیونکہ قرآن میں صاف لکھا ہے:

﴿يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ وَ اشْكُرُوْا لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ ۝ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَ مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ [البقرة: ۲۷۲، ۲۷۳]

یعنی اے ایمان والو! کھاؤ ستھری چیزیں جو ہم نے دی روزی تم کو اور شکر کرو اللہ کا اگر تم اس کے بندے ہو، یہی حرام کیا ہے تم پر یعنی مردہ اور لہو اور گوشت سور کا اور جس پر نام پکارا جائے اللہ کے سوائے کا۔ (دیکھو پارۂ سیقول، یعنی دوم رکوع)

نمبر (۳) چونکہ بہت سے آنے والے مسجد صدر کے ان بندوں کے پڑھنے کے معترض ہیں، اس واسطے یہ بند اس مسجد میں پڑھے نہ جائیں۔ کتاب "حارق الأشرار" سے اور کوئی بند بھی، جس میں حقارت پیر و پیغمبر کی ہو، اس مسجد میں پڑھا نہ جائے، اس بات سے مدعا علیہ پر بھی کچھ تکلیف نہ ہوگی، کیونکہ شہر میں مساجد بکثرت استعمال مدعی علیہ کے طریق کے لوگوں کی ہیں، علاوہ سب امورات مندرجہ بالا کے عدالت اپنی رائے تجویز کرتے ہیں کہ مقدمہ ہذا کسی اور باعث اور لحاظ سے برپا نہیں کیا گیا، بلکہ بباعث خصومت ذاتی اور عداوت خاندانی کے برپا ہوا ہے۔

لہٰذا عدالت نے ایسا حکم دیا ہے، جو رحم والا ہے، تاکہ وہ خصومت زیادہ نہ بڑھ جائے، مگر اب فریقین کو بخوبی تنبیہ کیا جاتا ہے کہ اسد کی مدعیان مدعا علیہ کے لیے ضرور ہارج ہوں گے اور اس کو ایذا و رنج دیں گے یا اس کا دل دکھائیں گے اور برعکس اس کے اگر مدعا علیہ یا ہمراہی اس کے ایسے بزرگوں کو جن کی مدعیان عزت اور تعظیم کرتے ہیں، گالی دیں یا توہین وتحقیر کریں گے تو شخص قصور کنندہ یا فریقین اگر قصور دونوں کا ہوگا، سخت سزا یاب ہوں گے اور نیز اس سے یا ان سے ضمانت میر واسطے چال چلن نیک و حفظ امن آئندہ کے لیے جائیں گے۔

لہٰذا حکم ہوا کہ بعد اجرائے احکام ضابطہ مقدمہ داخل دفتر ہوئے اور چٹھ انگریزی شامل کے مسل رہے۔ فقط

## ⑥ نقل معاہدۂ علمائے اہلحدیث وفقہ مدخولہ عدالت کمشنری دہلی

مقابلہ کیا گیا: العبد محمد شاہ اللہ زائد محافظ دفتر عدالت کمشنری دہلی

نقل مطابق اصل: العبد پنڈت شومدت سرشتہ دار

مہر محکمہ کمشنری دہلی ۱۸۵۷ء

الحمد للّٰه رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد!

چونکہ دہلی و دیگر امصار میں اکثر نافہم لوگوں نے مسائل فروعیہ میں تنازعات بے معنی برپا کر کے طرح طرح کے اشتہار و رسائل مشتہر کیے ہیں، بارہا وہ اشتہار و رسائل ہماری نظر سے گزرے۔

ہر چند بطور خود اس کا انتظام و امتناع چاہا، مگر نادان لوگ باز نہ آئے اور خفیف امور پر نوبت بعداوت پہنچائی۔ ہر ایک فریق اپنے مخالف فریق کو گمراہ اور خارج از اہلِ سنت و الجماعت تقریراً و تحریراً کہنے لگا اور باہم فساد اور عناد بڑھتا گیا اور یہاں کے فساد سے اور بلاد و قصبات میں بھی نزاع و تکرار بین المسلمین واقع ہوئی اور نوبت بفوج داری پہنچی۔ حالانکہ یہ اختلاف سلف صالح سے چلا آیا ہے اور صحابہ کرام اور مجتہدین عظام میں فروعی مسائل میں اختلاف رہا ہے، لیکن باوجود اختلاف کے ان حضرات میں بغض و عناد و فساد نہ تھا۔ ایک دوسرے کو خارج از اہلِ سنت و الجماعت نہ سمجھتا تھا اور آپس میں محبت و اتحاد تھا اور آج کل لوگ انھیں فروعی مسائل کے اختلاف کے سبب اتفاقی حرمتوں میں مبتلا ہو رہے ہیں، کیونکہ ضد اور کینہ اور غیبت اور عداوت اور فساد بالاتفاق حرام ہے۔

جن مسائل مختلف فیہ میں اختلاف ہے، وہ یہ ہیں: نجاستِ آب، آمین بالجہر فی الصلوۃ، رفع الیدین فی الصلوۃ، رفع سبابہ و دیگر مسائل اختلافیہ، بعض نے ان کو حرام سمجھا اور بعض نے مثل موکدہ۔ غرض کہ جادۂ اعتدال سے گزر گئے۔ ایک فریق دوسرے فریق کے افعالِ نماز میں طعن و توہین سے پیش نہ آئے اور نماز ایک فریق کی دوسرے کے پیچھے بشرط رعایتِ عدم مفسدات جائز ہے۔

پس جو شخص کرے اس کو منع نہ کیا جائے اور اس کے پیچھے بلاشبہہ نماز پڑھنی چاہیے اور جو نہ کرے اس پر اعتراض نہ ہو اور فاعل افعال مذکورہ اس کے پیچھے نماز پڑھے اور آپس میں محبت اور اتحاد رکھیں۔ کوئی کسی کو برا اور بد مذہب نہ جانے۔ مساجد میں کسی فریق کا کوئی فریق فریقین سے مانع و مزاحم نہ ہو، جیسا کہ طریقہ سلف کا تھا اور عملدر آمد متقدمین کا رہا ہے۔

عامل بالحدیث اپنے طور پر عمل کرے اور عامل بالفقہ اپنے طور پر۔ ہر ایک مسجد میں ہر ایک اپنے عمل بجا لانے کا مجاز و مختار ہے۔ پس ہم سب اس بات کو اشتہار دیتے ہیں کہ ہر واعظ اپنے وعظ میں دلائل تکراری و مسائل اجتہادی وغیرہ بیان نہ فرمائیں۔

البتہ وقت تدریس حدیث شریف کے اس کے دلائل اور کتبِ فقہ کی تدریس کے وقت اس کے دلائل بیان کیے جائیں اور طعن و تشنیع نہ کیا جائے۔ علی ہذا القیاس ہر موقع تحریر پر سوائے دلائل کتب کوئی بات خلافِ تہذیب نہ لکھی جائے اور اب جو شخص کوئی اشتہار یا کتاب ایسے مضمون کا شائع کرے، جس میں مذاہب ائمہ اربعہ یا محدثین ـعلیہم الرضوان۔ کی توہین شرعی ہو، اس کے تدارک کی حکام والا شان سے استدعا کی جائے، غرض کہ جو آفات و اَفساد و اشتہارات و رسائل اور تکرار امامت و اقتدا سے ہو رہے ہیں، ان کا انسداد

بخوبی ہونا چاہیے کہ آیندہ ایسے تنازعات پیدا نہ ہوں اور مسلمانوں کے قلب سے کینہ وعداوت بالکل جاتا رہے۔

اور جس شخص کو کسی مسئلہ کا دریافت کرنا منظور ہو، اس کو اختیار ہے کہ خلاف وقتِ وعظ جس مولوی صاحب سے اس کو عقیدت ہو دریافت کر لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ کسی دوسرے مولوی سے بھی دریافت کرے، لیکن منازعت وتکرار نہ کرے۔ فقط بتاریخ بست وششم ذیقعدہ روز جمعہ ہجری۔

محمد غلام اکبر خان محمدی السنی ۱۲۸۹ء

امام فن مناظرہ۔ إنه كان منصورا ۱۲۹۸ محمد حبیب اللہ ابوالخیرات ۱۲۹۸

ابومحمد زین العابدین ۱۲۹۸ محمد یعقوب ۱۲۸۶

محمد حمایت اللہ جلیسری محمدی السنی ۱۲۹۴ شرع رسول اللہ ۱۲۹۱۔ محمد ابراہیم خان خادم۔ قاضی القضا

محمد عبدالحق (مدرس مدرسہ فتح پوری) محمد زین العابدین احمد ۱۲۹۴

سید محمد نذیر حسین ۱۲۸۱ خادم شریعتِ رسول الثقلین محمد تلطف حسین ۱۲۹۲

زشرف سید کونین شد شریف حسین ۱۲۹۳ حسبنا اللہ بس حفیظ اللہ۔ حفیظ اللہ

ابوالخیر محمد یونس ۱۲۹۷ عاشق علی حسن علی محمد اسحاق ۱۲۹۳ محمد جمیل ۱۲۹۸

محمد عبدالرب ۱۲۹۰ محمد عبدالمجید بقلم خود مہتمم مدرسۃ القرآن

محمد شاہ ہست در دو جہان عبدہ محمد یوسف ۱۲۸۴ھ

زمحمد امیدوار شفا عبدالقادر ۱۲۹۸ ابونعیم محمد عبدالحلیم لکھنوی۔ عفي عنه۔ بقلم خود

دستخط محمد عبداللہ۔ عفا اللّٰه عنه (مدرس مدرسہ اسلامیہ محمد عبدالرب)

یہ صلح نہایت عمدہ ہے۔ عبدالجبار بقلم خود ابومحمد سید لطف حسین

محمد علاؤ الدین ۱۲۹۱ فہو المسعود محمد رحیم بخش ۱۲۷۹ (امام مسجد فتح پوری)

سید محمد امام ۱۲۶۶ مسجد جہان مظفر الدولہ فیض رقم حافظ محمد امیر الدین علی خان بہادر روشن جنگ

دستخط: فقیر محمد یعقوب۔ عفی اللّٰه عنه الذنوب۔ ولد مولوی کریم اللہ صاحب دہلوی

سید محمد اسماعیل۔ عفي عنه۔ عظیم آبادی بہاری بقلم خود قادر بخش بقلم خود

محمد عبداللہ۔ عفی اللّٰه عنه۔ (مدرس مدرسہ مولوی عبدالرب صاحب) قادر بخش بقلم خود

محمد عبدالرشید بقلم خود ولد مولوی عبدالحکیم محمد سلیم اللہ بدایونی بقلم خود

Signed and attested in my presence and approved by all.

19/11/80 (Sgd) G.E.Young Commissioner

در مطبع فاروقی دہلی مطبوع گردید۔

## ⑦ نقل فوٹو گراف خط پاشاے مکہ مکرمہ مع ترجمہ لفظی و ترجمہ با محاورہ

## مدینہ منورہ محافظین علیہ سند

سعادتلو افندم حضرتلری

علماے ہندیہ دن نذیر حسین ایلہ تلامیذندن برنفرہ حقندہ کندی ہمشہری لرطرفندن اسناد اعتزال ولمغلہ مکۂ مکرمہ چہ کندولری بالمواخذہ تحقیقات ایجابن اجرا قلنمش وفقط اسناد واقع مذکوردن مومی الیہما نن برائتلری ثابت اولمش اولدیغندن اوراچہ دہ شاید حقلرندہ یو بولدہ برسوز ایدیلہ جک اولورایسہ برائت ذمتلری معلوم اولمق اوزرہ بیان کیفیتہ ابتدار قلندی اولبابدہ امر و اسرادہ افندم حضرتلری نندر فی ۲۶ ذی الحجہ ۱۳۰۲ء وفی ۱۶ تشرین اول سن ۹۹

والی وقوماندار حجاز مکہ مکرمہ دن

السید عثمان نوری

### ترجمہ لفظی:

مدینہ منورہ کے محافظین علیہ کو۔ سعادت مآب حضرت صاحب من

ہند کے علما سے نذیر حسین اور ان کے شاگردوں سے ایک شخص کے حق میں جو ان کے ہم وطنوں کی طرف سے اسناد اعتزال ہوا تھا، سو مکہ مکرمہ میں وہ مواخذہ ہو کر ضروری تحقیقات ان کی کی گئی، لیکن چونکہ اسناد واقع مذکور سے مومی الیہما کی بری الذمتی ثابت ہوتی ہے، اس لیے اس جگہ بھی اگر ان کے حق میں اس قسم کی کوئی بات کہی جائے تو بری الذمتی ان کی معلوم ہونے کے لیے اس کیفیت کے بیان کو ابتدار کیا گیا اسباب میں امر و ارادہ حضرت صاحب من کا ہے۔

سید عثمان نوری گورنر کمانڈر انچیف عربستان از مکہ مکرمہ تاریخ ۲۶/ ذی الحجہ ۱۳۰۲ھ۔ ۱۶ تشرین اول ۹۹۔

### ترجمہ با محاورہ:

بجناب محافظین مدینہ منورہ سعادت مآب حضرت صاحب من

ہندوستانی مولویوں سے نذیر حسین اور ایک شخص ان کے شاگردوں سے ان دونوں پر ان کے ہم وطنوں کی

طرف سے جو معتزلہ ہونے کی تہمت لگائی گئی تھی، اس کی (ان دونوں پر مواخذہ کر کے) ضروری تحقیقات کی گئی، مگر اس تہمت سے ان دونوں کا بَری ذمہ ہونا ثابت ہوا، وہاں بھی اگر ان کے حق میں اس قسم کا کوئی الزام لگایا جائے تو اس سے ان کی براءت ذمہ معلوم ہونے کے لیے یہ تحریر کی جاتی ہے۔

**انگریزی فیصلہ جات:**

Dehli 27 sept 87

Maulvi Nazir Husain and his son Sharif Husain Were with other Members of their Family intrumental in saving the life of Mrs. Leesons During the Muting they Tended her when wounded kept her in their house for 3½ months and finally send her into the British camp at Dheli. He says that he has lost in a fire which took place in Dehli, all his English Certificates. I think this is extremely probable, he probably had certificates from Genreral Nevills Chamberlain and General Burnard. Colonel Sytter and others.

I remember the facts well and Mrs. Leesons, Coming in to the Camp. The family received a handsome reward of Rs.200/400/700 compensation for the demolition of houses bestowed Upon them.

The family all deserve consideration and kindness at our hands.

SD/W,G Walterfield offg. Commissioner

……

Maulvi Nazir Husain is a leading maulvi in Dehli who in difficult times has proved his loyalty to the British government and in his pilgrimage to Makkah.

I hope any British officer whose help or protection he may need, will afford it to him. as he most fully deserves it.

Sgd. J.D Tremlett
B.E.S Commissioner and Supdt Dehli Division
10 August 1883.

## خاتمۃ الطبع

یہ کتاب لا جواب آخر ماہ ذی الحجہ ۱۳۰۴ھ ہجری میں چھپنا شروع ہوئی۔ الحمد للہ و المنہ کہ شروع ماہِ محرم الحرام ۱۳۰۵ھ میں چھپ کر تیار ہوئی۔ فقط

## قصیدہ

در مدح عالم نبیل، فاضل جلیل، خاتم المحدثین، حامی دین متین حضرت مولانا و مرشدنا سید محمد نذیر حسین صاحب دہلوی دامت برکاتہ۔ نتیجہ طبع جامع معقول حاوی منقول سخنور فصیح اللسان نکتہ سنج بلیغ البیان جناب مولوی حافظ محمد عبدالرحمٰن صاحب بقا غازیپوری سلمہ اللہ تعالیٰ۔

بغل میں دل ہے کہ جام شراب روحانی
چھلکتے ہی جو کُھلے راز ہائے پنہانی
جمال شاہدِ بزمِ ازل ہے عکس افگن
برنگ آئنہ سر تاپا ہوں نورانی
فروغ بخش نظر ہے جو نورِ جلوۂ ناز
نہیں ہے آرزوے سرمۂ صفاہانی
سناؤں معنی بي يسمع وبي يبصر
کہ سننے والوں نے طرزِ سخن نہ پہچانی
اٹھاؤں پردۂ را ز فراستہ المومن
کہ ہو ترقی نورِ نگاہ ایمانی
خزینہائے معانی ہوں چپ رہوں کب تک
بجہر صوت سناتا ہوں مطلع ثانی

### مطلع دوم

وہ قطرہ ہوں جو ہو سرگرم لاف عمانی
وہ مور ہوں جو کرے دعوئ سلیمانی
بقا ہوں پر نہیں نام و نشان میرا باقی
برنگ ہستی موہوم عالم فانی

سبھوں کے دل میں ہوں مخفی ہوں گو کہ نظروں سے برنگ یاد علیم علوم یزدانی
جناب سید عالی نسب نذیر حسین چراغ انجمنِ عالمانِ ربانی
درِ مخازنِ اسرار علم مصطفوی کلید باب رموزِ لطیف قرآنی
ہمیشہ کعبۂ تسلیم میں وہ سجدہ گزار کہ نور ماہِ دو ہفتہ ہے داغ پیشانی
وہ خضر راہِ ہدایت کہ ہے نگہ جس کی پناہ لطمۂ امواج بحر طغیانی
فروغ علم و یقین و ہدیٰ ہے سرتاپا ہے اس کی خاک قدم سرمۂ صفاہانی
نظر پڑی جو کسی پر ذرا توجہ کی وہ فضل حق سے ہوا ہمعنان① شوکانی
صحاح ستہ کہ ہے شش جہت میں جس کا شور ہزاروں لاکھوں کو سمجھا چکا بآسانی
صحیح و منقطع و مرسل و غریب و حسن یہ مغلقات احادیث کر دیے پانی
دیا جو سرورِ عالم کی سنتوں کو رواج دکھائی راستی دعویٰ مسلمانی
مٹا کے ظلمت و بدعات و شرک و فسق و فجور کیا جہاں کو مہر یقین سے نورانی
اگرچہ مدنظر بس کتاب و سنت ہیں ہے پھر بھی واقف اسرار علم یونانی
کبھی ہے بحرِ علوم ریاضی و طبعی کبھی محیط نکاتِ لطیف فرقانی
نہ کیوں ہو اس کو توغل حدیث و قرآن میں انھیں سے ہوتی ہے تذلیل کید شیطانی
نجات بس انھیں دونوں میں منحصر سمجھو ہوا ہلاک نہ جس نے یہ راہ پہچانی
جنھیں ہے شوق عروج معارج تحقیق ہمیشہ کرتے ہیں وہ اس کے در کی دربانی
اسی کو دین میں سب پیشوا سمجھتے ہیں جو دل میں رکھتے ہیں پاس و لحاظ ایمانی
تسلی دل بے تاب ہے حدیث شریف کلامِ غیر ہے سرمایۂ پریشانی
فروغ پائے وہاں کیا کسی کی رائے زنی جہان ہو جلوۂ قول رسولِ عدنانی
خدا جزا دے تجھے اے محدث اعظم رہے تو موردِ الطاف خاص رحمانی
دیا حدیثوں کو اس دہر پر فتن میں رواج مٹائے ظلمت و شرک و نفاق شیطانی
ہوئیں حدیثیں رسولِ کریم کی غالب عدو جو تھے انھیں حاصل ہوئی پشیمانی
ہزار حیف نہ میں کر سکا تری تعریف سمند فکر میں اب تک ہے گو کہ جولانی
ہنوز حوصلے فکرِ سخن کے باقی ہیں مگر تعلقِ دنیا سے ہے پریشانی

ذرا مبالغۂ شاعرانہ اس میں نہیں    مرے کلام سے ظاہر ہے صدق تبیانی
دعا پر اب میں قصیدہ تمام کرتا ہوں    ہے وقت تنگ نہیں فرصت سخن رانی
ہمیشہ سایۂ فضل خدا رہے تجھ پر
اِدھر بقا کو مبارک تری ثنا خوانی ①

## تواریخ طبع کتاب ہذا از مصنف قصیدہ

### رباعی

ایں ست مقالۂ ہدایت پیرا    تنویر حق از سواد خرش پیدا
مطبوع چو شد بقا نوشتم تاریخ    تقریر لطیف ردِ باطل زیبا
۱۳۰۵ھ

### قطعہ

عالم نحریر و حبر و لوذعی    سعی کامل کرد در تایید حق
خوش رقم زد ایں جواباتِ شگرف    کرد بے غش خطا تنقیدِ حق
مصرع تاریخ طبعش از بقا ست    حرزِ جانِ منصفانِ تجرید حق
۵ ۰ ۱۳ھ

### قطعہ

حافظ و عالم قرآن و حدیث    سالک راہِ خدا روشن دل
مصدرِ حسن عمل عبداللہ    منبع فیض و ہمام و فاضل
ایں سجل برزدہ چون با تنقیح    محو شد نقش خیال باطل
طبع کردند و بقا تاریخش    گفت تحقیق شریف و کامل
۱۳۰۵ھ

## تمت

---

① یہ مبالغہ شاعرانہ ہے، ورنہ کجا رتبہ شوکانی؟ (مولف)

# إبراء أهل الحديث و القرآن

## مما في جامع الشواهد من التهمة و البهتان

تالیف

**استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری ؒ**

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱/صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶/نومبر ۱۹۱۸ء)

دار ابی الطیب
للنشر و التوزیع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً ومصلياً ومسلماً

# گزارشِ احوالِ واقعی

قیامِ پاکستان کے چند سال بعد لاہور میں ایک رسالہ چھپا، جس کے نام اور تعارف میں درج ذیل عبارت ہے:

”جامع الشواهد في إخراج الوهابيين عن المساجد“

”تمام گمراہوں کو اہلِ سنت والجماعت کی مسجدوں سے نکال دینے کا فتویٰ۔“

”مصنف: مولانا وصی احمد محدث سورتی رحمہ اللہ۔ ناشر مکتبہ نبویہ لاہور، سالِ طباعت ۱۹۵۸ء۔“

فتویٰ حاصل کرنے کے لیے سوالات قائم کیے گئے ہیں:

1. ”کیا فرماتے ہیں علمائے اہلِ سنت والجماعت اس امر میں کہ یہ گروہ غیر مقلدین اہلِ سنت والجماعت میں داخل ہے یا مثل اور فرقِ ضالہ کے اہلِ سنت سے خارج ہے؟
2. ان کے ساتھ مخاطبت اور مجالست اور ان کو اپنی مسجدوں میں آنے دینا درست ہے یا نہیں؟
3. اور ان کے پیچھے نماز پڑھنی درست ہے یا نہیں؟ بینوا و تؤجروا (ص:۳)

اور جواب لکھا گیا ہے:

”فرقہ غیر مقلدین کی علامتِ ظاہری اس ملک میں آمین بالجہر، یعنی آمین پکار کے کہنا اور رفع الیدین اور نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا اور امام کے پیچھے الحمد پڑھنا ہے۔ اہلِ سنت سے خارج ہیں اور مثل دیگر فرقِ ضالہ رافضی خارجی وغیرہما کے ہیں، کیوں کہ ان کے بہت سے عقائد اور مسائل اہلِ سنت کے مخالف ہیں۔“ (ص:۳)

پھر وہ ”عقائد اور مسائل“ لکھ کر نتیجتاً فتویٰ یہ دیا گیا ہے:

”غیر مقلدوں (اہلِ حدیث) سے مخالطت اور مجالست کرنا اور ان کو اپنی خوشی سے اپنی مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع ہے۔“ (ص:۹)

”ان (غیر مقلدوں) کے پیچھے نماز درست نہیں۔“ (ص:۱۱)

واضح رہے کہ رسالہ یا فتویٰ مذکورہ ۱۸۸۳ء (۱۳۰۴ھ) کے لگ بھگ (تقریباً ایک صدی قبل) صادق پور (عظیم آباد پٹنہ بھارت) کے علاقے میں اس زمانے میں چھاپ کر عوام میں تقسیم کیا گیا تھا، جب کہ مجاہدینِ صادق پور کے ایک بقیۃ السلف اور صاحبِ علم وفضل فردِ فرید مولانا عبدالرحیم صادق پوری رحمہ اللہ جزائر انڈیمان (کالا پانی) میں بیس سال کی قیدِ فرنگ سے رِہا ہو کر صادق پور اس پابندی کے ساتھ آئے تھے کہ وہ دو وقت روزانہ انگریزی تھانے میں اپنی حاضری لکھوائیں۔

اس پُر آشوب دور میں جب کہ وہابی (اہلِ حدیث) انگریز کے مظالم کا خاص ہدف تھے، مذکورہ بالا فتاویٰ (ایک ایسے ہی اور رسالے کے ساتھ) انگریزی حکومت کی سرپرستی میں تقسیم کرایا گیا، چناں چہ انگریزوں کا مقصد پورا ہوا کہ اس علاقہ (بہار وغیرہ) میں اہلِ حدیث کو جبراً مسجدوں سے نکالنے کی پوری کوشش کی گئی، جس سے مذہبی فسادات شروع ہو گئے اور نوبت عدالتوں میں مقدمات جانے تک پہنچ گئی، جن کی تفصیل ان روئدادوں میں موجود ہے، جو اس سلسلے میں رسالوں کی شکل میں شائع ہو چکی ہیں۔

مذکورہ فتویٰ میں وہابیوں (اہلِ حدیث) کی طرف جن ’’عقائد اور مسائل‘‘ کا انتساب کیا گیا ہے، چوں کہ وہ سب الزامات غلط بیانی اور مغالطوں پر مبنی تھے، اس لیے جید اور فاضل علمائے اہلِ حدیث نے ان کے مندرجہ ذیل مفصل جوابات تحریر فرمائے اور شائع کیے:

① ”إبراء أهل الحديث والقرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان“ تالیف: مولانا حافظ عبداللہ غازی پوری رحمہ اللہ۔

② ”كاشف المكائد في رد من منع عن المساجد“ تالیف: مولانا عبدالغنی جوناگڑھی رحمہ اللہ۔

③ ”صيانة المؤمنين عن تلبيس المبتدعين“ تالیف: عبداللہ میواتی از بھرت پور ہند۔

④ ”عمارة المساجد بهدم أساس جامع الشواهد“ تالیف: مولانا محمد سعید بنارسی (متوفی ۱۳۲۲ھ)۔

⑤ ”جامع الفوائد“ تالیف: مولانا عبیداللہ پائلوی (متوفی ۱۳۱۰ھ) مصنف کتاب ’’تحفۃ الہند‘‘ وغیرہ۔

یہ پانچوں رسائل اس دور میں سعید المطابع بنارس سے شائع ہوئے تھے (جو بحمد اللہ راقم کے پاس موجود ہیں) ان میں ہر مولف نے اپنے اپنے انداز میں ان سب بے بنیاد الزامات کے، جو ’’جامع الشواہد‘‘ میں اہلِ حدیث پر لگائے گئے تھے، مدلل طریقے سے جوابات دے دیے اور ثابت کر دیا کہ وہ سب خلافِ واقعہ ہیں اور اس سلسلے میں بیان کردہ مغالطوں کی بڑی وضاحت سے قلعی کھول دی گئی۔ وللہ الحمد

وہ ایک پُر آشوب دَور تھا، اس میں علمائے کرام کی جو آپس میں چپقلش اور نوک جھونک تھی، اب پاکستان میں، خصوصاً ان مردہ بحثوں کو اکھیڑنا، ہرگز مناسب نہیں۔ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا

كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾

معلوم نہیں ایسے اشتعال انگیز فتویٰ کی پاکستان میں اشاعت کی کیا ضرورت تھی؟ تاہم چوں کہ وہ شائع ہو چکا ہے، جو تصویر کا صرف ایک ہی رخ حقائق و واقعات سے بے خبر عوام کو دکھاتا ہے، جس سے عوام کا مغالطے میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے، بنا بریں تصویر کے دوسرے پہلو کو بھی (جو اس کا صحیح اور حقیقی رُخ ہے) منظرِ عام پر لانا ضروری ہوگیا۔

اسی ضرورت کے پیشِ نظر محبِ مکرم مولانا محمد یوسف صاحب مدظلہ العالی (مہتمم مدرسہ دار الحدیث کمالیہ راجووال ضلع ساہیوال پنجاب پاکستان) مذکورہ پانچ جوابی رسائل میں سے اول الذکر رسالے "إبراء أهل الحديث والقرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان" کو دوبارہ شائع کر رہے ہیں، تاکہ ملک و ملت کے بد اندیش بعض حضرات جماعت اہلِ حدیث کے خلاف آج کل بھی جو ایسے بے سروپا اشکلے چھوڑتے رہتے ہیں، ان کا مناسب توڑ امکانی حد تک مہیا ہو سکے۔ فجزاه الله أحسن الجزاء.

حالیہ اشاعت میں مشہور صاحبِ علم و فضل محقق جناب مولانا حافظ عبداللہ غازی پوری رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۳۷ھ) مولف رسالہ ہذا کے مختصر حالات بھی شامل کر دیے گئے ہیں۔ اللهم أرنا الحق حقاً، و ارزقنا اتباعه، والباطل باطلًا، وارزقنا اجتنابه. آمین

**خادم الحديث وأهله**

خاکسار: ابو الطیب محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی

مدیر ہفت روزہ "الاعتصام" لاہور

و

دار الدعوۃ السلفیۃ لاہور

جمادی الاولیٰ ۱۴۰۲ھ

مارچ ۱۹۸۲ء

# وجہ تالیف

از مولانا محمد سعید بنارسی (متوفی ۱۳۲۲ھ=۱۹۰۲ء)

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على رسوله النبي الأمي محمد خاتم النبيين شفيع المذنبين، وآله وصحبه وأهل بيته أجمعين. أما بعد:

راجی رحمۃ اللہ المجید محمد سعید کنجاہی مولداً و بنارسی مورداً اخوان مسلمین کی خدمت میں گزارش کرتا ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا سبب یہ ہے کہ جب مولوی امانت اللہ صاحب غازی پوری نے شہر غازی پور میں عاملانِ حدیث کے ساتھ بے جا مزاحمت کرنی شروع کی اور ان کو بلا وجہ خلافِ دستور قدیم مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روک ٹوک کرنے لگے، تب جناب جامع منقول و معقول مولوی حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری مدرس مدرسہ چشمۂ رحمت نے جناب مسٹر آروین صاحب بہادر کلکٹر ضلع غازی پور سے اس امر کی استدعا کی کہ جناب ممدوح بذریعہ اپنی خاص چھٹی کے مولوی صاحب موصوف سے دریافت فرمائیں کہ وہ اس بارے میں کیوں مزاحمت کرتے ہیں؟ جن وجوہات سے اپنے کو وہ اس مزاحمت کا مجاز سمجھتے ہوں، اس سے اطلاع دیں۔

چناں چہ صاحبِ ممدوح نے یہ استدعا منظور فرمائی اور اپنی خاص چٹھی مولوی صاحب کے پاس بھیج دی۔ مولوی صاحب نے جو اس چٹھی کا جواب لکھا، صاحب نے اس کو مولوی عبداللہ صاحب کے پاس بھیج دیا۔

چوں کہ جوابِ مذکور میں مولوی صاحب نے کوئی بات استفسار کے مطابق نہیں لکھی، نہ تو کسی آیت یا حدیث کا حوالہ دیا، نہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (جن کے مقلد ہونے کا ان کا ادعا ہے) کے کسی فتوے کا پتا بتایا، بلکہ اس کے بدلے بہت سی زائد اور فضول باتیں اس میں درج کر دیں۔ وجہ کتابی ایک بھی نہ لکھی، محض زبانی جمع خرچ پر اکتفا کی۔ علاوہ اس کے بیچارے عاملانِ حدیث پر بے جا اتہاموں کا طومار باندھا اور جھوٹ جھوٹ باتیں ان کی طرف منسوب کر کے مغالطہ اور فریب دہی سے اپنا کام نکالنا چاہا۔ اس لیے جناب مولانا مولوی حافظ عبداللہ صاحب نے جوابِ مذکور کی مفصل کیفیت لکھ کر صاحبِ ممدوح کے حضور میں بھیج دی۔①

چوں کہ مولوی صاحب نے اپنی اس بے جا مزاحمت کے جواز میں گلابی چوورقہ یعنی کتاب "جامع الشواهد" (جس کو کسی بدخواہِ قوم نے آپس کے بُغض وعناد بڑھانے اور تفرقہ ومہاجرت کے سبق پڑھانے کی

---

① اس سے مراد حضرت حافظ غازی پوری رحمہ اللہ کا رسالہ "الكلام النباه" ہے۔

غرض سے بنا کر اور اس میں اہلِ حدیث پر بے جا تہمتیں لگا کر اور جھوٹی سچی مہروں سے مسجل کرا کر شائع کیا تھا) کا حوالہ دیا تھا، لہٰذا اس کتاب کا پورا جواب لکھ کر ہمراہ تحریر مذکور کے صاحبِ ممدوح کی خدمت میں ارسال کیا اور ایک نقل اور بھی اس غرض سے کہ مولوی صاحب کے پاس ارسال فرمائی جائے، صاحبِ ممدوح کے حضور میں بھیجی۔ چناں چہ صاحبِ ممدوح نے دونوں مولوی صاحب کے حوالے فرما دیں اور جب جواب کتاب مذکور صاحبِ ممدوح کے حضور میں ارسال کیا تو یہ بات بھی لکھ دی کہ جن جن کتابوں کے ہم نے حوالے دیے ہیں، وہ سب کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں اور ان میں بعض کتابیں عاریت کی بھی ہیں اور وہ اب سے ایک مہینے تک اور ہمارے پاس رہ سکتی ہیں۔ اگر مولوی صاحب کو ہمارے کسی حوالے میں کہیں پر کچھ شک و شبہہ ہو تو رفع کر لیں، ہم اصل سے مقابلہ کرا دینے کو حاضر ہیں۔

لیکن الحمد للہ کہ مولوی صاحب کو کسی حوالے میں کچھ شک نہ گزرا، سب کو بالراس والعین تسلیم کر لیا اور آج سولہ مہینے ہو چکے، اب تک کچھ چوں و چرا نہ کیا۔ چوں کہ جامع الشواہد مذکور (جس کے مضامین خلافِ واقع اور سراسر فساد انگیز ہیں اور اسی فساد انگیزی کی غرض سے اس کے بانیان نے اس میں غلط باتیں درج کر کے شائع کیا ہے) کے شائع ہونے سے بہت لوگ جو اس کے حال سے واقفیت نہیں رکھتے تھے، اس کے غلط مضامین کو صحیح سمجھ کر دھوکے میں آ گئے اور اس وجہ سے بہت جگہوں میں باہمی نزاع و فساد کی بنیاد قائم و مستحکم ہو گئی اور جا بجا حفظِ امن عام میں فتور پڑ گیا تو اس جواب میں اس کے مضامین کا غلط و فتنہ انگیز ہونا نہایت خوبی و عمدگی سے برعایتِ طریقہ تہذیب و انصاف ثابت کر دکھایا ہے، جس کے شائع ہونے سے امید ہے کہ ناواقف لوگ اس کے ملاحظہ سے کتابِ مذکور کے حال سے بخوبی واقف ہو جائیں گے اور جن کے دل خبثِ جبلی سے پاک ہیں، وہ اس دھوکے سے نکل کر طالبِ اتفاق و اتحاد ہو جائیں گے، لہٰذا اکثر احباب ہمدرد و خیر خواہِ قوم و خواہانِ اتفاق نے اس کے چھپ جانے کی استدعا کی، اس لیے اس کو طبع کیا جاتا ہے۔

# ابتدائے رسالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة والسلام علىٰ سيد المرسلين، خاتم النبيين، شفيع المذنبين، محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد:

یہ ایک رسالے کا جواب ہے، جس کا نام "جامع الشواهد في إخراج الوهابيين عن المساجد" ہے اور جواب کا نام "إبراء أهل الحديث والقرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان" ہے۔

یہ رسالہ تین سوالوں کے جواب اور آخر میں ایک تقریر اور قریب ساٹھ مہروں و دستخطوں پر مشتمل ہے۔ اس کے مصنف نے پہلے سوال کے جواب میں فرقہ اہلِ حدیث کی (جن کو عنوان میں بلفظِ "وہابیین" اور جواب میں بلفظِ "غیر مقلدین" تعبیر کیا ہے) علامتِ ظاہری چار چیزیں بیان کی ہیں:

۱ آمین بالجہر، یعنی پکار کر آمین کہنا۔

۲ رفع الیدین کرنا۔

۳ نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا۔

۴ امام کے پیچھے الحمد پڑھنا۔

پھر لکھا ہے کہ یہ لوگ اہلِ سنت سے خارج ہیں اور مثل دیگر فرق ضالہ رافضی خارجی وغیرہما کے ہیں اور اس کی دلیل یہ لکھی ہے کہ ان کے بہت سے عقائد اور مسائل مخالف اہلِ سنت کے ہیں۔ پھر دس عقائد اور گیارہ مسائل ان کی طرف منسوب کر کے ذکر کیے ہیں۔

دوسرے سوال کے جواب میں دو دعوے کیے ہیں:

۱ ایک یہ کہ فرقہ اہلِ حدیث سے مخالطت اور مجالست کرنا شرعاً ممنوع ہے۔

۲ دوم یہ کہ ان کو اپنی خوشی سے مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع ہے۔

پہلے دعوے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مسائلِ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ یہ فرقہ اہلِ بدعت ہے اور مخالطت اور مجالست اہلِ بدعت سے شرعاً ممنوع ہے۔ اس دلیل کے اخیر فقرے کے ثبوت میں ایک حدیث اور دو عبارتیں

دو کتابوں کی نقل کی ہیں۔

دوسرا دعویٰ کہ ''اہلِ حدیث کو اپنی خوشی سے مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع ہے۔'' اس کا کچھ ثبوت نہیں دیا ہے۔ تیسرے سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ فرقہ اہلِ حدیث کے پیچھے نماز درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ لکھی ہے کہ مسائلِ مذکورہ اور عقائد مسطورہ بعض موجبِ کفر اور بعض مفسدِ نماز ہیں۔ آخری تقریر میں معاہدہ مصدقہ عدالت کمشنری دہلی کی بے اعتباری تین وجھوں سے بیان کی ہے۔ یہ اس رسالے کا خلاصہ ہے۔

اب ہم اس کے ہر ایک اَمر پر غور کرتے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ اس کے ہر ایک اَمر پر غور کریں، دو امر کی اطلاع دینی ضروری سمجھتے ہیں:

ایک یہ کہ مولانا ابو سعید محمد حسین لاہوری ۔سلمہ اللہ تعالیٰ۔ ''اشاعۃ السنۃ'' (نمبر ۵، جلد ۶، باب ماہ مئی ۱۸۸۳ء) کے سرورق پر امور مندرجہ رسالہ ہذا منسوبہ بجانب اہلِ حدیث کی کتب معمولہ و متمسکہ سے ثابت کر دینے پر ہزار روپیہ انعام دینے کا اشتہار جاری کر چکے ہیں، مگر آج تک رسالہ دار (مصنف رسالہ) یا اس کے کسی جانب دار نے امورِ مذکورہ کا اثبات نہ کیا۔ اس اشتہار کی بعینہٖ نقل یہ ہے:

## اشتہار ایک ہزار روپیہ

> خاکسار بذریعہ اشتہار ایک ہزار روپیہ نقد سکہ رائج الوقت کا اس شخص کو وعدۂ انعام دیتا ہے، جو ان مفتریات و بہتانات کا جو اہلِ حدیث کے ذمہ لگائے جاتے ہیں (اور وہ ''اشاعۃ السنۃ'' نمبر ۵ جلد ۶ بصفحہ ۱۲۹ میں منقول ہیں) ان کے ان کتب معمولہ و متمسکہ سے (جو شرقاً و غرباً و سلفاً و خلفاً ان کی متمسک بہا ہیں) ثابت کرے یا ان کا داخل مذہب اہلِ حدیث ہونا ان اصول و قانون سے جو انتباہ حضرت شاہ ولی اللہ و میزان شعرانی و ایقاف ملاحیات سندی اور اشاعۃ السنۃ (نمبر ۶ جلد ۴ بصفحہ ۱۸۴) میں بیان ہوا ہے، ثابت کرے۔
>
> المشتہر: ابو سعید محمد حسین لاہوری

امر دوم یہ کہ اصل جواب اس رسالے کا اسی قدر ہے کہ جو اس کا اصلی مقصود ہے اور جس کے لیے اہلِ حدیث پر اس قدر تہمتوں کا طومار باندھا ہے (یعنی ان کو مسجد میں آنے نہ دینا یا ان کو نکال دینا) ایک محض بے دلیل بات ہے اور رسالہ دار (مصنفِ رسالہ) نے رسالہ بھر میں کہیں نام کو بھی اس کا ثبوت پیش نہیں کیا ہے، محض زبانی جمع خرچ پر اکتفا کی ہے۔ اس سے زیادہ اس رسالے کے جواب میں تضیعِ اوقات کرنا ضروری نہ تھا، لیکن اس خیال سے کہ ان میں جن امور کی نسبت اہلِ حدیث کی طرف کی گئی ہے، ان کے اتہام ہونے کا اظہار ضروری ہے، لہٰذا اس کے ہر ایک اَمر پر بحث کی جاتی ہے۔

## پہلے سوال کے جواب پر بحث:

یہ جو فرقہ اہلِ حدیث کو بلفظِ ''وہابیین'' تعبیر کیا ہے، بالکل صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب وہ صرف کتاب و سنت کے پیرو ہیں اور ایک نفیس لقب (اہلِ حدیث و اہلِ سنت و جماعت) سے ملقب ہیں اور اسی لیے اپنے کو کسی اگلے بڑے امام کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ نہ اپنے کو حنفی و شافعی کہتے ہیں اور نہ مالکی و حنبلی کہنے پر راضی ہوتے ہیں تو ابن عبدالوہاب نجدی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرنے پر کب راضی ہوں گے؟

علاوہ اس کے ابن عبدالوہاب نجدی رحمہ اللہ جو وہابیوں کے پیشوا تھے، خود حنبلی المذہب تھے اور اہلِ حدیث مذاہبِ مقلدین سے کسی مذہب کے مقلد نہیں تو ان کا تابع ہونا ابن عبدالوہاب نجدی کا کس طرح ممکن ہے؟ وہابی اور اہلِ حدیث میں تو زمین و آسمان کا فرق ہے!!

علاوہ ازیں مذہبِ وہابیہ ۱۷۶۰ء سے شروع ہوا اور اہلِ حدیث تیرہ سو برس سے، بلکہ اس دن سے، جس دن سے کہ اسلام دنیا میں آیا، چلے آتے ہیں، پھر کس طرح یہ لوگ وہابی ہو سکتے ہیں؟ ہرگاہ یہ لقب نہ ان کے اصولِ مذہب کے موافق ہے اور نہ وہ اس لقب پر راضی ہیں، بلکہ اس لقب کو گالی سے بھی بدتر جانتے ہیں تو اس صورت میں ان کو اس لقب سے ملقب کرنا ہرگز صحیح نہیں ہے۔

پھر جو ان کو لفظ ''غیر مقلدین'' سے تعبیر کیا ہے، گویا یہ تعبیر معناً صحیح ہو، لیکن بلاضرورت ایک نئے لقب سے ملقب کرنا بھی مناسب نہیں ہے۔ پھر جو اہلِ حدیث کی علامت ظاہری چار چیزیں بیان کی ہیں، یعنی آمین بالجہر کہنا اور رفع الیدین کرنا اور نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا اور امام کے پیچھے الحمد پڑھنا، یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ علامت کسی فرقہ یا کسی شے کی ایسی چیز ہونی چاہیے جو اسی فرقہ اور اسی شے میں پائی جاتی ہو اور دوسرے فرقوں اور چیزوں میں مشترک نہ ہو، تاکہ وہ فرقہ اور وہ شے اس کے ذریعے سے اور فرقوں اور چیزوں سے متمیز ہو اور ایسی چیز جو اس میں اور دوسرے فرقوں یا چیزوں میں مشترک ہو، اس فرقہ اور اس شے کی علامت نہیں ہوسکتی اور یہ چاروں چیزیں، جن کو رسالہ دار نے اہلِ حدیث کی علامت ظاہری قرار دیا ہے، فرقہ اہلِ حدیث کے ساتھ خاص نہیں ہیں، بلکہ ان میں اور دوسرے فرق مقلدین میں مشترک ہیں۔

چناں چہ ''آمین بالجہر'' اہلِ حدیث میں اور تین فرق مقلدین (شافعی، حنبلی اور مالکی) میں مشترک ہے، بلکہ بعض محققین احناف نے بھی اس کو ترجیح دی ہے، چناں چہ علامہ شیخ عبدالحق دہلوی حنفی رحمہ اللہ ''شرح صراط مستقیم'' (ص: ۶۸ مطبوعہ افضل المطابع کلکتہ) میں لکھتے ہیں:

> ''و در جہر تامین در نمازِ جہری احادیث واقع شدہ و مذہب شافعی و احمد رحمہما اللہ ہمیں ست و در مذہب مالک رحمہ اللہ خلاف گونہ ہست۔''

[جہری نمازوں میں زور سے آمین کہنے کے بارے میں متعدد احادیث آئی ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالک کے مسلک میں قدرے خلاف ہے]

نیز جامع ترمذی (۱/ ۳۵ مطبوعہ احمدی میرٹھ) میں مرقوم ہے:

"وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبيﷺ والتابعين ومن بعدهم يرون أن يرفع الرجل صوته بالتأمين، ولا يخفيها، وبه يقول الشافعي وأحمد و إسحاق"

''اور یہی قول ہے بہت اہلِ علم کا اصحابِ نبی ﷺ اور تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں میں سے۔ یہ سب لوگ کہتے ہیں کہ مرد اپنی آواز کو بلند کرے آمین کہنے میں اور اس کو پوشیدہ نہ کہے اور یہی قول ہے شافعی اور احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا۔''

علامہ امام ابن ہمام حنفی رحمہ اللہ نے فتح القدیر (۱/ ۱۲۱ مطبوعہ نولکشور) میں حدیث اخفاے آمین کو چار دلیلوں سے ضعیف بتا کر حدیث جہرِ آمین سے اس کی تطبیق کی ایسی وجہ بیان کی ہے، جس سے اصل جہرِ آمین کی تسلیم پائی جاتی ہے، چناں چہ کہا ہے:

"وَلو كان إليّ في هذا شيئ لوفقت بأن رواية الخفض يراد بها عدم القرع العنيف، و رواية الجهر بمعنى قولها في زير الصوت وذيله. الخ"

''اگر اس بات میں میرے اختیار میں کچھ ہوتا تو میں دونوں حدیثوں میں یوں تطبیق دیتا کہ آہستہ کہنے کی روایت سے یہ مراد ہے کہ کڑک سخت نہ ہو اور پکار کر کہنے کی روایت سے یہ مراد ہے کہ سینے سے نکلنے والی اور گونجنے والی آواز سے ہو۔''

ابو الحسنات محمد عبد الحی صاحب لکھنوی حنفی ۔سلمہ اللہ تعالیٰ۔ نے "التعليق الممجد" (ص: ۱۰۳ مطبوعہ مصطفائی) میں حدیث اخفاے آمین کے ضعف کی وجہ بتا کر فرمایا ہے:

"والإنصاف أن الجهر قوي من حيث الدليل"

''انصاف یہ ہے کہ پکار کر آمین کہنا دلیل کی رُو سے قوی ہے۔''

رفع الیدین اول نماز میں (تکبیرِ تحریمہ کے وقت) تمام فرقوں میں بلا خلاف مشترک ہے، حتیٰ کہ احناف میں بھی جاری ہے اور دوسرے مواضع وسطِ نماز میں، جیسے رکوع جانے اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت اہلِ حدیث اور تین فرقہ مقلدین مذکورین اور بعض احناف میں مشترک ہے۔ بعض مواضع وسطِ نماز میں، جیسے تکبیراتِ عیدین اور قنوتِ وتر کے وقت احناف اور بعض فرقہ مقلدین کے ساتھ خاص ہے۔

چناں چہ امام نووی رحمہ اللہ شرح صحیح مسلم (۱/ ۱۶۸ مطبوعہ نولکشور) میں تحریر فرماتے ہیں:

"اجتمعت الأمة علىٰ استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، واختلفوا في ما

سواها، فقال الشافعي وأحمد وجمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم: يستحب رفعهما عند الركوع، وعند الرفع منه، وهو رواية عن مالك"

''امتِ محمدیہ کا اتفاق ہے رفع الیدین کے مستحب ہونے پر تکبیرِ تحریمہ، یعنی اول نماز کے وقت اور اختلاف ہے اس کے ما سوا میں، پس کہا شافعی اور احمد اور جمہور علما نے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں سے کہ مستحب ہے رفع الیدین رکوع کے وقت اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت اور اس کی ایک روایت مالک سے بھی ہے۔''

علامہ قسطلانی "إرشاد الساري شرح صحيح البخاري" (۲/ ۶۲ مطبوعہ نولکشور) میں لکھتے ہیں:

"وهذا مذهب الشافعي وأحمد، وقال الحنفية: لا يرفع إلا في تكبيرة الإحرام، وهو رواية ابن القاسم عن مالك"

''یہ (رفع الیدین تین وقتوں میں) شافعی اور احمد کا مذہب ہے اور حنفیہ نے کہا کہ رفع الیدین نہیں، مگر تکبیرِ تحریمہ میں اور ابن قاسم کی مالک سے یہی روایت ہے۔''

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

"وقال أبو العباس القرطبي: مشهور مذهب مالك أن الرفع في المواطن الثلاثة هو آخر أقواله وأصحها"

''ابو العباس قرطبی نے کہا کہ مالک کا مشہور مذہب یہی ہے کہ رفع الیدین تینوں جگہوں میں ہے اور یہی آخر قول ان کا ہے اور یہی صحیح تر ہے۔''

اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

"وأما الرفع في تكبيرة الإحرام فعليه الإجماع"

''لیکن رفع الیدین تکبیرِ تحریمہ میں پس اس پر اجماع ہے۔''

جامع ترمذی (۱/ ۳۶ مطبوعہ احمدی میرٹھ) میں مرقوم ہے:

"وبهذا يقول بعض أهل العلم من أصحاب النبيﷺ منهم ابن عمر و جابر بن عبدالله و أبو هريرة و أنس و ابن عباس و عبدالله بن الزبير وغيرهم، ومن التابعين الحسن البصري وعطاء وطاؤوس و مجاهد و نافع و سالم بن عبد الله و سعيد بن جبير وغيرهم، وبه يقول عبدالله بن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق"

''یہی قول بعض اہلِ علم کا ہے اصحابِ نبی ﷺ سے، ان میں سے ہیں ابن عمر اور جابر بن عبداللہ اور ابو ہریرہ اور انس اور ابن عباس اور عبداللہ بن زبیر وغیرہم اور تابعین میں سے حسن بصری اور عطا اور

مجاہد اور نافع اور سالم بن عبداللہ اور سعید بن جبیر وغیرہم اور یہی قول ہے عبداللہ بن مبارک اور شافعی اور احمد اور اسحاق کا۔"

"الفوائد البهية في تراجم الحنفية" مصنفۂ مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی حنفی۔ سلمہ اللہ تعالیٰ۔ (ص: ۴۸ مطبع مصطفائی) میں طبقاتِ سمعانی اور طبقاتِ قاری سے عصام بن یوسف رحمہ اللہ کے حال میں (جو علمائے حنفیہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے شاگردوں میں سے ہیں) منقول ہے:

"وكان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه"

"عصام بن یوسف رحمہ اللہ رکوع جانے کے وقت اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت رفع الیدین کرتے تھے۔"

ہدایہ (۱/ ۱۵۳، ۱۵۴ مطبع مصطفائی) میں مرقوم ہے:

"ويرفع يديه في تكبيرات العيدين" "رفع الیدین کرے تکبیراتِ عیدین میں۔"

اسی (۱/ ۱۲۵) میں مرقوم ہے:

"وإن أراد أن يقنت كبر ورفع يديه"

"اگر وہ ارادہ کرے قنوت پڑھنے کا تو تکبیر کہے اور رفع الیدین کرے۔"

نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا اہلِ حدیث اور دو فرقہ مقلدین مذکورین میں مشترک ہے، بلکہ بعض اکابر حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اس پر عمل کیا ہے۔ چناں چہ علامہ شیخ عبدالحق دہلوی حنفی رحمہ اللہ "شرح سفر السعادة" تالیف صاحبِ قاموس (ص: ۶۰ مطبوعہ مطبع افضل المطابع کلکتہ) میں تحریر فرماتے ہیں:

"و بر سینہ نہادن فوق سرہ مذہب امام شافعی است و روایتے از احمد نیز ہست و حجت ایشاں حدیثِ وائل بن حجر است کہ گفت نماز گزاردم با رسولِ خدا ﷺ پس نہاد دست راست را بر دست چپ بر سینہ خود۔"

[ناف سے اوپر سینے پر ہاتھ باندھنا امام شافعی کا مذہب ہے اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت میں یہی مذکور ہے، ان کی دلیل حضرت وائل بن حجر کی وہ حدیث ہے، جس میں انھوں نے فرمایا کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے اپنا داہنا دست مبارک بائیں دست مبارک پر رکھ کر سینے پر رکھا]

امام نووی رحمہ اللہ "شرح صحيح مسلم" (۱/ ۱۷۳ مطبوعہ نولکشور) میں لکھتے ہیں:

"هذا مذهبنا المشهور، وبه قال الجمهور"

"یہ (ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا) ہم شافعیوں کا مشہور مذہب ہے اور یہی قول جمہور کا ہے۔"

نیز اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

"ودلیل وضعهما فوق السرة حدیث وائل بن حجر قال: صلیت مع رسول اللهﷺ فوضع یده الیمنیٰ علی یده الیسریٰ علی صدره. رواه ابن خزیمة في صحیحه"①

''ناف کے اوپر ہاتھ باندھنے کی دلیل وائل بن حجر کی حدیث ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، پس آپ ﷺ نے اپنا داہنا ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر اپنے سینے کے اوپر رکھا۔ اس کو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔''

''معمولاتِ مظہریہ'' (ص: ۸۶) میں حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں رحمہ اللہ کی نماز پڑھنے کی کیفیت میں مرقوم ہے:

''و دست را برابر سینہ می بستند و می فرمودند ایں روایت است ارجح از روایت زیر ناف۔''

[وہ ہاتھ سینہ کے برابر باندھا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے: زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایت سے سینہ پر باندھنے کی روایت ارجح ہے]

امام کے پیچھے الحمد پڑھنا اہلِ حدیث اور تین فرقہ مقلدین مذکورین اور ایک جماعت احناف اور صوفیہ میں مشترک ہے اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ سے بھی آیا ہے۔ چناں چہ علامہ قسطلانی "إرشاد الساري" (۲/ ۷۰ مطبوعہ نولکشور) میں لکھتے ہیں:

"وهذا مذهب الجمهور خلافا للحنفیة"

''یہ (امام کے پیچھے الحمد پڑھنا) جمہور کا مذہب ہے، حنفیہ کو اس میں خلاف ہے۔''

جامع ترمذی (۱/ ۴۳ مطبوعہ مطبع احمدی میرٹھ) میں مرقوم ہے:

"والعمل علیٰ هذا الحدیث في القراء ة خلف الإمام عند أكثر أهل العلم من أصحابِ النبيﷺ والتابعین، وهو قول مالك بن أنس وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق، یرون القراءة خلف الإمام"

''اور عمل اس حدیث پر امام کے پیچھے الحمد پڑھنے میں اکثر اہلِ علم کے نزدیک ہے اصحابِ نبی ﷺ اور تابعین میں سے اور یہی قول ہے مالک بن انس اور شافعی اور ابن المبارک اور احمد اور اسحاق کا۔ یہ سب لوگ کہتے ہیں الحمد پڑھنے کو امام کے پیچھے۔''

"إمام الکلام" مصنفہٗ مولانا محمد عبدالحی صاحب لکھنوی حنفی ۔سلمه الله تعالیٰ۔ (ص: ۹) میں "شرح وقایة فصیح الدین" سے منقول ہے:

---

① صحیح ابن خزیمة (۱/ ۱۴۳)

”وقال بعض المشائخ: إذا قرأ المقتدي في صلاة المخافتة لا يكره على قول محمد، وإليه مال الإمام أبو حفص الكبير“

”اور کہا بعض مشائخ نے کہ جب پڑھے مقتدی نماز سریہ میں تو نہیں مکروہ ہے محمد کے قول پر اور اسی کی طرف گئے ہیں امام ابو حفص کبیر۔“

نیز اسی صفحہ میں منقول ہے:

”لكن نقل عن جدي شيخ الإسلام نظام الملة والدين عبد الرحيم المشهود بين الأنام بشيخ التسليم، وهو مجتهد في مذهب أبي حنيفة باتفاق علماء ما وراء النهر و خراسان، أنه كان يقول: يستحب الاحتياط فيما يروى عن محمد، ويعمل بذلك، ويقول: لو كان في فمي جمرة يوم القيامة أحب إلي من أن يقال: لا صلاة لك!“

”لیکن میرے دادا شیخ الاسلام نظام الملۃ والدین عبدالرحیم سے (جو خلق میں شیخ التسلیم کے لفظ سے مشہور ہے اور وہ ابو حنیفہ کے مذہب میں باتفاق علمائے ماوراء النہر وخراسان کے مجتہد ہیں) منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مستحب ہے احتیاطاً (یعنی امام کے پیچھے الحمد پڑھنا) مطابق اس کے جو امام محمد سے مروی ہے اور وہ اس پر عمل بھی کرتے ہیں اور فرماتے تھے کہ اگر قیامت کے دن میرے منہ میں انگارا بھرا جائے تو یہ بہتر ہے میرے نزدیک اس سے کہ کہا جائے کہ تیری نماز نہیں ہوئی۔“

صفحہ (۱۱) میں مرقوم ہے:

”و (القول) الثالث أن قراءة الفاتحة مستحسنة ومستحبة في السرية، ومكروه في الجهرية، في رواية عن محمد، كما ذكره صاحب الهداية والذخيرة وغيرهما، وهو رواية عن أبي حنيفة، كما ذكره الزاهدي في المجتبىٰ، وهو الذي اختاره أبو حفص و شيخ التسليم كما مر، و ذكره بل جماعة من الحنفية والصوفية كما قال صاحب التفسير الأحمدي“

”اور تیسرا قول یہ ہے کہ الحمد پڑھنا (امام کے پیچھے) مستحسن اور مستحب ہے سریہ نماز میں اور مکروہ ہے جہریہ میں ایک روایت میں امام محمد سے۔ چناں چہ ذکر کیا اس کو صاحبِ ہدایہ و ذخیرہ وغیرہم نے اور بھی ایک روایت ہے ابو حنیفہ سے بھی، چناں چہ ذکر کیا اس کو زاہدی نے مجتبٰی میں اور اسی کو اختیار کیا ہے ابو حفص اور شیخ التسلیم نے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، بلکہ اختیار کیا اس کو ایک جماعت نے حنفیہ اور صوفیہ سے، جیسا کہ کہا صاحبِ تفسیر احمدی نے۔“

صفحہ (۱۳) میں مرقوم ہے:

"وأحسن هذه الأقوال هو القول الثالث، وهو وإن كان ضعيفاً رواية، لكنه قوي دراية، كما ستقف عليه"

"اور بہتر ان اقوال میں تیسرا ہی قول ہے اور یہ قول اگرچہ روایتاً ضعیف ہے، لیکن درایتاً (یعنی دلیل کی رو سے) قوی ہے، چناں چہ عن قریب تو اس پر واقف ہوگا۔"

"معمولاتِ مظہریہ" (ص: ۸۶) میں حضرت مظہر جانِ جاناں رحمہ اللہ کے نماز پڑھنے کی کیفیت میں مرقوم ہے:

"ونیز می فرمودند کہ سکوت مقتدی در قراءت اولیٰ است چنانکہ إسرار فاتحہ در سریہ"

[مقتدی کا چپ رہنا قراءتِ امام کی حالت میں بہتر ہے، جیسا کہ سری نماز میں فاتحہ کا آہستہ پڑھنا بہتر ہے]

جب معلوم ہوا کہ یہ چاروں چیزیں اہلِ حدیث اور دوسرے مقلدین فِرق میں مشترک ہیں تو پھر علامت ظاہری فرقۂ اہلِ حدیث کی کیوں کر ہوسکتی ہیں؟ مگر شاید رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار یہ کہیں کہ ہمارے سوا سب فرقے (اہلِ حدیث ہوں یا مقلدین) اہلِ سنت سے خارج ہیں اور مثل دیگر فِرق ضالہ رافضی خارجی وغیرہما کے ہیں!!

پھر جو اہلِ حدیث کی نسبت لکھا ہے کہ یہ لوگ اہلِ سنت سے خارج ہیں اور مثل دیگر فِرق ضالہ رافضی خارجی وغیرہما کے ہیں اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ ان کے بہت سے عقائد اور مسائل مخالف اہلِ سنت کے ہیں۔ پھر دس عقائد اور گیارہ مسائل ان کی طرف نسبت کر کے بیان کیے ہیں، یہ بھی دو وجہ سے صحیح نہیں ہے:

① ایک یہ کہ ان عقائد و مسائل منسوبہ بجانب اہلِ حدیث میں سے اکثر ان کے عقائد و مسائل ہیں ہی نہیں۔ ان مسائل کا انتساب ان کی طرف سراسر اتہام ہے، چناں چہ اس کی تفصیل ان کے جوابات کے ذیل میں آتی ہے۔

② دوم یہ کہ ان عقائد و مسائل میں سے بعض تو فرقہ مقلدین اہلِ سنت ہی کے ساتھ خاص ہیں اور کتنے ایسے ہیں جو فرقہ مقلدین اور حضرات صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین ۔رضوان اللہ تعالیٰ علیهم أجمعين۔ میں مشترک ہیں۔ چناں چہ اس کی تفصیل بھی ان کے جوابات کے ذیل میں مذکور ہے۔

پس اگر یہ دلیل جس کو رسالہ دار نے بیان کیا ہے اور جس کی رُو سے اہلِ حدیث کو اہلِ سنت سے خارج ٹھہرا کر مثل دیگر فِرقِ ضالہ کے قرار دیا ہے، صحیح ہے تو اس دلیل کی رو سے سوائے رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کے جتنے فرقے مقلدین (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے موجود یا گزرے ہیں اور جتنے ان سے

پہلے اہلِ اسلام حضرات صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین رضوان اللہ علیہم اجمعین گزرے ہیں، سب کے سب ۔ نعوذ باللہ۔ اہلِ سنت سے خارج ہوجائیں گے اور مثل دیگر فرِقِ ضالہ رافضی خارجی وغیرہما کے ٹھہریں گے اور ایسی بات کے کہنے پر سوائے رسالہ دار یا اس کے اعوان و انصار کے اور کس کو جرأت ہوسکتی ہے؟!

یہ تو ثابت ہے اور سب کے نزدیک مسلّم کہ اگر کوئی کسی کو کافر یا بے دین یا لا مذہب یا بدعتی یا گمراہ کہہ دے اور جس کو کہا ہے وہ ایسا نہ ہو تو خود کہنے والا ہی ایسا ہوجاتا ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے۔ (دیکھو: كتاب الترغيب والترهيب للحافظ عبدالعظيم المنذري مطبوعه مطبع فاروقی دهلی، ص: ۵۰۳، ۵۰٤، و مشكاة شريف مطبوعه مطبع مجتبائی دهلی، ص: ۳۳٤)

جب رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار نے اپنے سوا سب اگلے پچھلے مسلمانوں کو اہلِ سنت سے خارج کہہ دیا اور سب کو گمراہ فرقوں میں داخل کر دیا اور یہ بالیقین معلوم ہے کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے تو چار و ناچار حضرت رسالہ دار اور ان کے اعوان و انصار کو خود ہی ایسا ہونا پڑا۔① کیوں نہ ہو:

دارِ مرداں خالی نہ باشد

اللهم احفظنا من هذه العصبية والجهالة وأعصمنا من حصائد الألسنة والبطالة.

افسوس کہ مجیب صاحب نے کچھ سوچ بچار نہ کیا اور بن سمجھے بوجھے رسالہ دار کی اس تحریر کو تسلیم کر لیا، بلکہ سند میں پیش کر دیا اور چار و ناچار ان کو بھی اگلے پچھلے اہلِ سنت کی جماعت سے خارج ہو کر رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کی طرح ہونا پڑا۔ إنا لله وإنا إليه راجعون.

---

① واضح ہو کہ جو ہم نے اس مقام و نیز دوسرے مقامات میں رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار و ہم خیال کو اس طرح کے الزامات ان کے کلاموں سے نکال کر دیے ہیں، صرف اس مسئلے کے مطابق دیے ہیں کہ لازم مذہب کا عین مذہب ہوتا ہے، جس کو انھوں نے تسلیم کر لیا ہے اور اس رسالے میں و نیز دیگر رسائل میں برابر اس پر عمل کیا ہے اور اسی بنا پر اہلِ حدیث کو اپنے خیال پر اہلِ بدعت اور خارج از اہلِ سنت کہہ دیا ہے، ورنہ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ صحیح نہیں ہے۔ ہم اس کو غلط جانتے ہیں اور اپنے خاص مذہب کی رُو سے کسی کو اس طرح کا الزام نہیں دے سکتے، حتی کہ خود وہ اس لازم کا التزام کر لے۔

# اہلِ حدیث کے اصول و عقائد

عقائد اور مسائل کے جواب سے پہلے ہم کو اپنے اصولِ مذہب کا لکھنا مناسب، بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے، اس لیے ہم اولاً اپنے مذہب کا اصل الاصول لکھتے ہیں، پھر جواب میں قلم اٹھائیں گے۔ إن شاء اللّٰه تعالیٰ.

واضح رہے کہ ہمارے مذہب کا اصل الاصول صرف① اتباعِ کتاب و سنت ہے اور ہر ایک مسئلے میں کتاب و سنت ہی ہمارے مذہب کی کسوٹی ہے۔ کتاب و سنت کے مخالف کسی کا قول و فعل ہو (پیر کا، یا استاد کا، ماں باپ کا یا قوم و برادری کا یا اور کسی کا) ہمارا مذہب نہیں ہے اور ہم اس سے بَری اور بے زار ہیں اور اس کی دلیل یہی کلمہ طیبہ "لا إلٰه إلا اللّٰه محمد رسول اللّٰه" ہے، جس کا ہم نے اپنے مہربان اللہ سے عہد کیا ہے اور اسی سے ملتجی ہیں کہ ہم کو ہمیشہ اس عہد پر قائم رکھے اور اسی پر ہمارا خاتمہ کرے۔ آمین

جو ہم نے اپنے مذہب کا اصل الاصول بیان کیا ہے، یہی تمام سلف صالحین، صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین رضی اللہ عنہم اجمعین کے مذہب کا اصل الاصول ہے، چناں چہ چند اقوال اکابر و ائمہ دین کے اس باب میں نقل کرتے ہیں۔

حضرت محبوب سبحانی سیدی شیخ عبد القادر جیلانی ۔قدس سرہ۔ "فتوح الغیب" (ص: ۲۱۵ مطبوعہ نولکشور) میں فرماتے ہیں:

> ”کتاب و سنت کو اپنا پیشوا بنا اور دونوں میں تامل اور غور سے نظر کر اور دونوں پر عمل کر اور کسی کے قال و قیل و ہوس سے فریب نہ کھا۔“

صفحہ (۲۲۰) میں فرماتے ہیں:

---

① اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اہلِ حدیث کو اجماعِ امت و قیاس شرعی سے انکار ہے، کیوں کہ جب یہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں تو کتاب و سنت کے ماننے میں ان کا ماننا آ گیا، جس طرح استحسان اور ہم سے پہلے لوگوں کے شرعی احکام ہیں۔ (دیکھو: نور الانوار، ص: ۵ و شرح مسلم الثبوت، ص: ۳۰۹ وغیرہ) تو اب ان کے علیحدہ ذکر کرنے کی حاجت نہ رہی۔ اسی وجہ سے بہت اکابر و ائمہ دین کے کلام میں صرف کتاب و سنت ہی کا ذکر پایا جاتا ہے نہ کہ اور کسی چیز کا، چناں چہ اقوال بزرگانِ دین منقولہ آیندہ سے یہ امر واضح ہے، حالاں کہ ان کو اجماعِ امت و قیاسِ شرعی سے انکار نہیں ہے اور جن اکابر کے کلام میں ان دونوں کا بھی ذکر آ گیا ہے، ان کا قول بھی بجا ہے۔ انھوں نے اپنی اصطلاح کے مطابق فرمایا ہے۔ الحاصل اصل امر میں کچھ نزاع نہیں ہے۔ رہا ذکر کرنا نہ کرنا یہ اپنی اپنی اصطلاح ہے اور اصطلاح میں کسی کو مناقشہ نہیں ہے۔

’’ہمارے لیے سوائے حضرت محمد مصطفی ﷺ کے کوئی نبی نہیں ہے، جس کی ہم پیروی کریں اور نہ ہمارے لیے سوائے قرآن مجید کے کوئی کتاب ہے، جس پر ہم عمل کریں۔ پس تو کتاب و سنت سے باہر نہ جا کہ ہلاک ہو جائے گا اور ہوائے نفس اور شیطان تجھ کو بہکا دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تو پیروی مت کر ہوائے نفس کی کہ تجھ کو اللہ کی راہ سے بہکاوے گی اور تمام آفتوں سے سلامتی کتاب و سنت کی پیروی میں ہے اور ہلاکت ان کے ماسوا میں اور انھیں دونوں کی پیروی سے بندہ ولایت اور بدلیت اور غوثیت کے درجے کو پہنچتا ہے۔‘‘

صفحہ (۱۰۸) میں فرماتے ہیں:

’’جب تو اپنے دل میں کسی کی دشمنی یا دوستی پائے تو اس کے کاموں کو کتاب و سنت پر پیش کر (یعنی دونوں سے ملا) پس اگر اس کے کام کتاب و سنت کے مخالف ہوں (اور تو اس کو دشمن رکھتا ہے) تو تُو اس بات سے خوش ہو کہ تو نے اس کی دشمنی میں اللہ اور اس کے رسول کی موافقت کی اور اگر اس کے کام کتاب و سنت کے موافق ہوں اور تو اس کو دشمن رکھتا ہے تو تُو جان رکھ کہ تو صاحبِ ہوائے نفس ہے کہ اس کو اپنے نفس کی خواہش سے دشمن رکھتا ہے اور اس کے سبب سے تو اس پر ستم کرنے والا ہے اور اللہ عزوجل اور اس کے رسول کا نافرمان ہے اور مخالف ہے۔ پس تو اللہ کی طرف رجوع ہو اور اس کی دشمنی سے توبہ کر اور اللہ سے اس کی دوستی مانگ اور جو اس کے سوا اللہ کے پیارے اور دوست اور برگزیدہ اور نیک بندے ہیں، سب کی اس سے محبت مانگ کہ تو اللہ کا اس کی دوستی میں موافق ہو جائے اور ایسا ہی اس شخص کے حق میں کر، جس کو تو دوست رکھتا ہے، یعنی اس کے اعمال کو بھی کتاب و سنت پر پیش کر۔ اگر کتاب و سنت کے موافق ہوں تو اس کو دوست رکھ اور مخالف ہوں تو دشمن رکھ، تاکہ ایسا نہ ہو کہ تو اس کو دوست رکھے اپنی خواہش سے اور دشمن رکھے اپنی خواہش سے، حالاں کہ تو مامور ہوا ہے کہ اپنی خواہش کی مخالفت کرے۔ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ تو مت پیروی کر اپنی خواہش کی کہ تجھ کو اللہ کی راہ سے بہکا دے گی۔‘‘

’’غنية الطالبين‘‘ (ص: ۵۷۷ مطبوعہ مطبع مرتضوی دہلی) میں فرماتے ہیں:

’’صالحین کے افعال و اقوال کو مت دیکھو، بلکہ جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، اسی کو دیکھو اور اسی پر اعتماد کرو، تاکہ تم یگانہ آفاق ہو جاؤ۔‘‘

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ اپنے ’’وصیت نامہ‘‘ (ص: ۲ مطبوعہ کانپور) میں، جس کو اپنی اولاد و احباب کے لیے تصنیف کیا ہے، فرماتے ہیں:

”اول وصیت ایں فقیر چنگ زدن ست بکتاب وسنت در اعتقاد وعمل و پیوستہ بتدبر ہر دو مشغول شدن و ہر روز حصہ از ہر دو خواندن و اگر طاقت خواندن ندارد ترجمہ ورقے از ہر دو شنیدن و در عقائد مذہبِ قدما اہلِ سنت اختیار کردن و در فروع پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ وحدیث کردن و دائما تفریعات فقہیہ را بر کتاب وسنت عرض نمودن آنچہ موافق باشد در حیز قبول آوردن والا کالاے بد بریش خاوند دادن۔ امت را ہیچ وقت از عرضِ مجتہدات بر کتاب وسنت استغنا حاصل نیست وسخن متقشفہ فقہاء کہ تقلید عالمے را دستاویز ساختہ تتبع سنت را ترک کردہ اند نشنیدن و بدیشاں التفات نہ کردن وقربتِ خدا جستن بدوری ایناں“

[اس فقیر (شاہ ولی اللہ) کی سب سے پہلی وصیت یہ ہے کہ عقیدہ وعمل دونوں میں قرآن وحدیث کو لازم پکڑو اور ان کے سمجھنے میں ہمہ وقت لگے رہو اور ہر دن کچھ حصہ ان دونوں کا پڑھنا اور اگر پڑھنے کی طاقت نہ ہو تو کچھ حصہ ان کا کسی سے پڑھوا کر سنو۔ عقیدے کے سلسلے میں قدیم اہلِ سنت کے مذہب کو لازم پکڑنا چاہیے اور فروعی مسائل میں ان علما و محدثین کا اتباع کرنا چاہیے، جو فقہ وحدیث کے جامع ہوں۔ تفریعات فقہیہ کو ہمیشہ کتاب وسنت کے اوپر پیش کرتے رہنا چاہیے، جو فروعی مسائل کتاب وسنت کے موافق ہوں، قبول کیے جائیں اور جو خلاف ہوں انھیں بالکل ترک کر دینا چاہیے۔ امتِ محمدیہ کے لیے اجتہادی مسائل قرآن وسنت پر پیش کرنا ضروری ہے، کسی حال میں اس سے مفر نہیں۔ ایسے خشک دماغ فقہا کی بات کبھی نہ سننی چاہیے جو کسی ایک عالم کی تقلید کو اپنی دستاویز سمجھ لے اور سنتِ رسول کو ترک کر دے یا اسی قسم کے خشک دماغ فقہا کی طرف کبھی التفات نہ کرنا چاہیے، بلکہ ان سے دور رہنے کو تقرب خداوندی سمجھنا چاہیے]

”حجۃ اللہ البالغۃ“ (ص: ۱۵۳ مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی) میں فرماتے ہیں:

”ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جابر بن زید رحمہ اللہ سے فرمایا کہ تو بصرہ کا فقیہ ہے، بغیر قرآن وحدیث کے فتویٰ نہ دیجیو، ورنہ خود ہلاک ہوگا اور دوسروں کو بھی ہلاک کرے گا۔“

”حجۃ اللہ البالغۃ“ مذکور (ص: ۱۶۲، ۱۶۳) میں اور ”عقد الجید“ (ص: ۹۶، ۹۷، ۹۸ مطبوعہ مطبع فاروقی دہلی) میں امام شعرانی کی کتاب ”الیواقیت والجواہر“ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے تھے:

”جو شخص میری دلیل کو نہ جانے، اس کو سزاوار نہیں کہ میرے قول پر فتویٰ دے۔“

حضرت امام مالک رحمہ اللہ فرماتے تھے:

''ایسا کوئی نہیں ہے جس کے سارے اقوال مقبول ہوں یا سارے مردود، بلکہ ہر ایک شخص کا بعض قول مقبول ہوتا ہے اور بعض مردود، سوائے رسول اللہ ﷺ کے (کہ آپ ﷺ کے سارے اقوال مقبول، واجب القبول ہیں) اور ظاہر ہے کہ کسی شخص کے بعض قول کا قبول کرنا اور بعض کا رد کرنا (یعنی ترک کرنا) اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ اس کے ایک قول کو قبول کریں اپنی خواہش سے اور دوسرے قول کو رد کریں اپنی خواہش سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو پیش کریں کتاب و سنت پر جو موافق ہو قبول کریں اور جو مخالف ہو ترک کریں۔ اول صورت تو باطل ہے، کیوں کہ اوپر گزر چکا ہے کہ آدمی مامور ہوا ہے کہ اپنی خواہش کی مخالفت کرے۔ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ ''تو مت پیروی کر اپنی خواہش کی کہ تجھ کو اللہ کی راہ سے بہکا دے گی۔'' پس دوسری صورت متعین ہے کہ اس قول کو کتاب و سنت پر پیش کریں، اگر مطابق ہو قبول کریں، ورنہ ترک کریں۔''

حضرت امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''جزء القراءة'' (ص: ۷) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور مجاہد رحمہ اللہ کا بھی یہی قول نقل فرمایا ہے اور نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح (۱/ ۲۰۵ مطبوعہ مصر) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح (۱/ ۴۰۵ مطبوعہ نولکشور) میں اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی جامع (۱/ ۱۰۷ مطبع احمدی میرٹھ) میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی اسی مضمون کا قول نقل فرمایا ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے تھے:

''جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔''

ایک اور روایت میں ہے:

''جب میرے کلام کو حدیث کے مخالف دیکھو تو حدیث پر عمل کرو اور میرے کلام کو دیوار پر مارو۔''

ایک دن اپنے شاگرد مزنی رحمہ اللہ سے فرمایا:

''اے ابراہیم! تو مت تقلید ① کر میری ہر ایک بات میں جو میں کہتا ہوں، تو خود اپنے لیے اس میں نظر کر لے، اس لیے کہ یہ دین ہے۔''

نیز فرماتے تھے:

''کسی کا قول حجت نہیں ہے سوائے رسول ﷺ کے، اگرچہ اس کے کہنے والے بہت ہوں اور نہ کسی کا قیاس حجت ہے اور نہ کوئی شے حجت ہے اور نہیں ہے یہاں مگر فرماں برداری اللہ کی اور اس کے رسول ﷺ کی۔''

حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے تھے:

''اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے مقابلے میں کسی کا کلام معتبر نہیں۔''

---

① یہاں تقلید سے مراد بے دلیل مان لینا ہے۔

ایک شخص سے فرمایا:

> ”تو نہ میری تقلید کر نہ مالک کی نہ اوزاعی کی نہ کسی کی اور لے احکام کو کتاب وسنت سے جہاں سے انھوں نے لیے ہیں۔“

یہ (کتاب وسنت سے احکام کا لینا) ایسا امر نہیں ہے، جس کا حصول اب ناممکن ہے، بلکہ سابق کی نسبت اب آسان ہے، اللہ کی قدرت بہت وسیع ہے اور اس کی رحمت کسی زمانے اور کسی شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ کوشش کرنا شرط ہے اور اس کا فضل درکار۔“

(دیکھو: حجة الله البالغة، ص: ۱٦۰، و عقد الجيد، ص: ٤٥، والنافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، مطبوعه مطبع مصطفائى، ص: ٦، و معيار الحق مطبوعه مطبع فاروقي دهلى، ص: ٤٨، ٤٩، و دراسات مطبوعه بيت السلطنة لاهور، ص: ۲۸، ۲۹، ۳۰ و ضميمه إشاعة السنة، نمبر ۱۱، ۱/ ۸۸ تا نمبر ۹، ۳/ ٦۹ وغیرہ)

علما کا ہر ایک زمانے میں قرآن مجید وحدیث شریف کی تفسیریں وشرحیں لکھنا اور واعظوں کا اپنے وعظوں میں ان کے معانی کو بیان کرنا اور باحثین ومناظرین کا اپنے مباحث ومناظرات میں آیات واحادیث کو سند میں پیش کرنا؛ یہ سب شاہد عدل اور دلیل روشن ہیں اس پر جو ہم نے کہا ہے کہ قرآن وحدیث سے احکام کا نکالنا، اب بھی ناممکن نہیں ہے۔

نیز ”حجة الله البالغة“ (ص: ۱٦۳) میں امام شعرانی رحمہ اللہ کی کتاب ”اليواقيت و الجواهر“ سے نقل فرماتے ہیں:

> ”امام ابو یوسف اور امام زُفر رحمہما اللہ وغیرہما فرماتے تھے کہ کسی کو حلال نہیں ہے کہ ہمارے قول پر فتویٰ دے، جب تک یہ جان نہ لے کہ ہم نے کہاں سے کہا ہے۔“

عصام بن یوسف رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ تم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بہت خلاف کرتے ہو تو کہا:

> ”اس لیے کہ ابو حنیفہ کو جو فہم دیا گیا تھا، وہ ہم کو نہیں دیا گیا تو انھوں نے اپنے فہم سے وہ بات دریافت کر لی جو ہم کو نہیں دریافت ہوئی اور ہم کو جائز نہیں کہ ان کے قول پر فتویٰ دیں، جب تک کہ خود نہ سمجھ لیں۔“

امام نووی رحمہ اللہ شرح صحیح مسلم (۱/ ۳٦۹) میں فرماتے ہیں:

> ”حدیث جب ثابت ہو جائے تو بعض لوگوں یا اکثر لوگوں یا تمام لوگوں کے ترک کر دینے سے متروک نہیں ہو سکتی۔“

''اشاعۃ السنۃ'' (۶/ ۵۰، ۵۱) میں کتاب ایقاظ سے حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

''متابعت خالصہ اس کا نام ہے کہ آنحضرت ﷺ کی بات پر کسی کی بات یا رائے کو مقدم نہ کیا جائے، کوئی بات ہو اور کسی کی ہو، بلکہ پہلے صحتِ حدیث کو دیکھا جائے، پھر اگر صحیح ہو تو اس کے معنی کو خیال کیا جائے، جب وہ معلوم ہو چکے تو اس سے عدول نہ کیا جائے، اگرچہ مشرق سے مغرب تک کے لوگ اس کے مخالف ہوں اور خدا کی پناہ ہے کہ تمام امت ترکِ حدیث پر اتفاق کر لے، یہ کبھی نہ ہوگا، بلکہ کوئی نہ کوئی امت میں اس کا قائل ہوگا۔ اگرچہ تجھ پر اس کا حال چھپا رہا اور تیرا نہ جاننا اس کے قائل کو اللہ کے سامنے اس حدیث کے ترک کر دینے میں سند نہیں ہو سکتا۔ پس حدیث کی طرف جا اور ہمت نہ ہار اور جان لے کہ کوئی نہ کوئی اس کا قائل ہوگا، اگر تجھے اس کا علم نہیں اور باوجود تیرے اس عمل بالحدیث و ترکِ اقوال علما کے ان علما کی محبت اور تعظیمِ مراتب اور ان کی امانت اور اجتہاد کا اعتقاد دور نہ ہو۔''①

حافظ ابن القیم ''زاد المعاد'' (۲/ ۳۲۵ مطبوعہ مطبع نظامی) میں فرماتے ہیں:

''حدیث کی پیروی سب پر مقدم ہے اور حدیث کی جہت سے سب اقوال جو اس کے مخالف ہوں، چھوڑ دیے جائیں اور حدیث کسی کے قول سے، کوئی ہو، نہ چھوڑی جائے۔ اگر حدیث کسی مخالف کے خلاف کرنے سے (اس وجہ سے کہ اس کو وہ حدیث نہیں پہنچی یا اس نے اس کی کوئی تاویل کر لی ہے یا اور کوئی وجہ اس کے خلاف کرنے کی ہوئی ہے) چھوڑ دی جائے تو اس طرح سے بہت حدیثیں چھوٹ جائیں گی اور حجت کو چھوڑ کر غیر حجت کی طرف اور واجب الاتباع کے قول کو چھوڑ کر غیر واجب الاتباع کے قول کی طرف اور معصوم کا قول چھوڑ کر غیر معصوم کے قول کی طرف جانا پڑے گا اور یہ ایک بلائے سخت ہے۔ اللہ ہم کو اس سے عافیت دے۔''

''إغاثة اللهفان'' (ص: ۷۷ مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی) میں فرماتے ہیں:

''سچا بصیرت والا وہ ہے کہ ساتھی کے کم ہونے یا بالکل نہ ہونے سے نہ گھبرائے، بشرطیکہ دل میں رفاقت اول قافلہ کی سمجھتا ہو، جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام کیا ہے، یعنی نبیوں اور صدیقوں اور شہداء اور صالحین کو، جو عمدہ رفیق ہیں، اپنا ساتھی جانتا ہو، کیوں کہ راہِ طلب میں آدمی کا اکیلا ہونا سچی طلب کی دلیل ہے۔''

نیز صفحہ (۷۸) میں فرماتے ہیں:

''ابو شامہ عبدالرحمن بن اسماعیل رحمہ اللہ نے کتاب ''الباعث على إنكار البدع والحوادث''

---

① إيقاظ همم أولي الأبصار (ص: ١١٤)

میں کیا خوب کہا ہے کہ جہاں جماعت کے ساتھ رہنے کا حکم ہے، اس سے یہ غرض ہے کہ حق بات کا ساتھی اور پیرو رہے، گو اس پر چلنے والے تھوڑے ہوں اور مخالف بہت۔ اس لیے کہ حق وہ ہے جس پر پہلی جماعت آنحضرت ﷺ کے عہدِ مبارک اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی تھی اور ان کے بعد جو باطل والے بہت ہوں، ان کا کچھ اعتبار نہیں۔“

”عمرو بن میمون ازدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں یمن میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوا اور جب تک کہ ان کو شام میں دفن نہ کر لیا، تب تک ان سے علیحدہ نہ ہوا، پھر ان کی وفات کے بعد سب لوگوں سے زیادہ تر فقیہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوا۔ ان سے میں نے سنا کہ فرماتے تھے کہ جماعت میں رہنا لازم پکڑو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔ پھر میں نے ایک روز اُن کو یوں فرماتے سنا کہ عنقریب تم پر ایسے حاکم ہوں گے کہ نماز کو اس کے وقت سے ٹالیں گے، پس تم وقت پر نماز پڑھ لینا کہ فرض ادا ہو جائے گا، پھر ان کے ساتھ پڑھنا کہ وہ تمھارے لیے نفل ہو جائیں گے۔ میں نے عرض کی کہ اے اصحابِ محمد ﷺ! میں نہیں جانتا کہ آپ کیا فرماتے ہیں؟ انھوں نے فرمایا کہ یہ تو کیا کہتا ہے؟ میں نے کہا کہ آپ مجھ کو جماعت کے لازم پکڑنے کے لیے حکم فرماتے ہیں اور اس کی ترغیب دیتے ہیں، پھر یہ فرماتے ہیں کہ نماز تنہا پڑھنا، وہ فرض ہوگی اور جماعت کے ساتھ پڑھنا وہ نفل ہوگی؟ انھوں نے فرمایا کہ اے عمرو بن میمون! میں تجھ کو اس گاؤں کے لوگوں میں بڑا سمجھ دار گمان کرتا تھا۔ تجھے معلوم ہے کہ جماعت کیا ہے؟ میں نے کہا کہ نہیں۔ انھوں نے کہا کہ بہت لوگ ایسے ہیں، جنھوں نے جماعت کو چھوڑ دیا ہے، جماعت وہ ہے جو حق کے موافق ہو، گو اکیلا ہی ہو۔

”نعیم بن حماد کہتے ہیں کہ اس سے غرض یہ ہے کہ جب جماعت بگڑ جائے تو تجھ کو وہی طریق اختیار کرنا چاہیے، جس پر جماعت کے لوگ بگڑنے سے پیشتر تھے، گو تو اکیلا ہی ہو کہ اس صورت میں تو ہی جماعت ہوگا۔“

نیز صفحہ (۸۰) میں فرماتے ہیں:

”محمد بن اسلم طوسی رحمہ اللہ جن کی امامت پر سب کا اتفاق ہے، اپنے وقت میں سب سے زیادہ تابعِ سنت تھے۔ ان کے عہد میں کسی عالم سے سوال کیا گیا کہ سوادِ اعظم (بڑا گروہ) کیا ہے، جس کے باب میں حدیث شریف میں یہ حکم ہے کہ جب لوگ اختلاف کریں تو تم بڑے گروہ کو لازم پکڑو؟ عالم نے فرمایا کہ محمد بن اسلم طوسی بڑا گروہ ہے۔“

امام شعرانی رحمہ اللہ اپنی کتاب میزان (ص: ۶۳) میں فرماتے ہیں:

''حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ سوادِ اعظم سے وہ شخص مراد ہے، جو اہلِ سنت و جماعت سے ہو، گو اکیلا ہی ہو۔''

اب کہاں تک اقوال اس باب میں نقل کریں؟ یہ دفتر بہت طویل ہے، کتنی مجلدوں میں بھی تمام نہیں ہونے کا۔ طالبِ حق کے لیے اس قدر کافی ہے اور کچھ اقوال عقیدہ دہم کے جواب میں بھی مذکور ہیں۔

جب ہمارے مذہب کا اصل الاصول معلوم ہوا تو اب اگر کوئی شخص کسی فرقہ کا کوئی بات کسی کتاب میں لکھ دے یا زبانی کہہ دے تو مجرد اس کے لکھ دینے یا کہہ دینے سے وہ بات ہمارے مذہب کی نہیں ہوسکتی، جب تک کہ کتاب وسنت اس پر شہادت نہ دیں۔ اس صورت میں ہمارے مذہب پر کسی کا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔ ہمارے مذہب پر وہی شخص اعتراض کر سکتا ہے، جو ہمارے اصولِ مذہب سے ناواقف ہے یا جان بوجھ کر بے انصافی کرتا ہے۔ رہا بھول چوک کا ہونا، سو یہ غالباً لوازمِ بشریت سے ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے:

''المجتهد قد يخطئ وقد يصيب''

یعنی مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی حق کو پا جاتا ہے۔

اس صورت میں اگر کسی سے کچھ غلطی یا بھول چوک ہو جائے تو ناصحین کو چاہیے کہ اس کی غلطی پر اس کو آگاہ کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے اس کا اجر پائیں اور اس شخص کو بھی چاہیے کہ اپنے ناصحین کی نصیحت کو بہ دل و جان قبول کرے اور روئیں روئیں سے ان کا شکر گزار ہو۔

اب یہاں سے ''عقائد'' کے جوابات شروع ہوتے ہیں۔

# عقائد کے جوابات

**پہلا عقیدہ:**

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ یہ لوگ خدائے پاک کا جھوٹ بولنا ممکن کہتے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب "صیانة الإیمان"، مطبوعہ مراد آباد مصنفہ مولوی شہود الحق شاگرد مولوی نذیر حسین (ص: ۵) میں مندرج ہے۔

**جواب:**

اس عقیدہ کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بیجا ہے۔ اہلِ حدیث کیا سارے اہلِ سنت، بلکہ سارے اہلِ اسلام اس پر متفق ہیں کہ خدا تعالیٰ جھوٹ بولنے سے پاک ہے۔ نہ جھوٹ بولا ہے نہ بولتا ہے نہ بولے گا اور جو کوئی کہے کہ خدائے تعالیٰ نے جھوٹ بولا ہے یا بولتا ہے یا بولے گا، ایسا شخص سب کے نزدیک کافر ہے اور خدا کی اس پر لعنت۔

ہاں یہ عقیدہ کہ خدائے پاک کا جھوٹ بولنا ممکن بالذات (یعنی عقلاً ممکن) ہے یا نہیں؟ (یعنی خدائے تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر ہے یا نہیں؟) اس عقیدے میں درمیان مقلدین اہلِ سنت اور فرقہ معتزلہ کے باہم اختلاف ہے۔

فرقہ اشاعرہ (جو شیخ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے پیرو ہیں اور دیارِ خراسان اور عراق اور شام اور دیگر اماکن واقطار میں یہی لوگ اہلِ سنت و جماعت مشہور ہیں اور ان میں جمہور شافعیہ و مالکیہ وحنبلیہ شامل ہیں) اور بعض معتزلہ یہ سب اس بات کے قائل ہیں کہ خدائے تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ممکن بالذات ہے۔

فرقہ ماتریدیہ (جو شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کے پیرو ہیں اور دیار ماوراء النہر میں یہی لوگ اہلِ سنت و جماعت کہلاتے ہیں اور ان میں اکثر احناف اور بعض دیگر شامل ہیں) اور جمہور معتزلہ یہ سب لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ خدائے پاک کا جھوٹ بولنا عقلاً ممکن نہیں ہے۔

(دیکھو: شرح① عقائد نسفی، مطبوعہ مطبع گلزار خلیل، ص: ۵، ۷۲ و حاشیہ رومی بر

---

① واضح رہے کہ جہاں جہاں اس کتاب میں متعدد مضامین لکھنے کے بعد ان کا حوالہ متعدد کتابوں پر دیا گیا ہے، اس سے مجموعہ مضامین کا حوالہ مجموع کتابوں پر مراد ہے، نہ ہر ایک کا ہر ایک پر اور ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ ہر مضمون کے بعد متصلاً حوالہ ←

شرح عقائد نسفی مذکور (ص: ٥) و حاشیہ خیالی مطبوعہ نولکشور، ص: ٢٣، ١٧٢ و شرح مواقف، مطبوعہ نولکشور، ص: ٧٠٩، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٧٤٩، ٧١٠، ٦٥١، ٧٤٧، ٧٤٨ و مسلم الثبوت مع کشف المبہم، مطبوعہ شعلہ طور کانپور، ص: ٦٧، ٢٢٥ و تفسیر بیضاوی، مطبوعہ نولکشور: ١/ ١٨، و تفسیر أبو السعود، مطبوعہ استنبول: ١/ ٢٨٨، و غنية الطالبین، مطبوعہ مطبع مرتضوی دھلی، ص: ٢٣٣ و کفایة حاشیہ شرح عقائد نسفی مذکور، ص: ٧٢ و حاشية عبد الحکیم علی الخیالی، مطبوعہ نولکشور، ص: ٢٢، ٢٢٨ و قرء کمال حاشیہ شرح عقائد نسفی مذکور، ص: ٦٣ و تحفة اثنا عشریة، مطبوعہ فخر المطابع، ص: ٢٤٩ وغیرہ)

لیکن یہاں یہ بھی واضح رہے کہ فرقہ ماتریدیہ کو جو فرقہ اشاعرہ سے اس عقیدے میں خلاف ہے، یہ صرف ظاہری خلاف اور محض نزاع لفظی ہے، حقیقت میں دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ خدائے تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ممکن بالذات ہے۔

چناں چہ شامی نے حاشیہ درمختار (۱/ ۳۳، ۳۴ مطبوعہ دہلی) میں لکھا ہے:

> ''وہ مسائلِ اعتقادیہ جن کا اعتقاد رکھنا ہر ایک مکلف پر بلا تقلید کسی کے واجب ہے، وہ مسائل ہیں جن پر اہلِ سنت و جماعت ہیں اور وہ یہی اشاعرہ اور ماتریدیہ ہیں اور یہ لوگ آپس میں متفق ہیں، کچھ ان میں اختلاف نہیں ہے مگر تھوڑے مسئلوں میں، ان تھوڑے مسئلوں میں بھی صرف اختلاف لفظی ہے یا حقیقت میں اختلاف نہیں ہے۔''

اس سے صاف واضح ہے کہ اس مسئلے میں بھی باہم اشعریہ و ماتریدیہ کے صرف اختلاف لفظی ہے۔ حقیقت میں اختلاف نہیں ہے۔ دونوں کا اس پر اتفاق ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ اس عقیدے پر فرقہ مقلدین اہلِ سنت حنفی شافعی وغیرہ سب متفق ہیں، کیوں کہ ان میں سے کوئی اشاعرہ ہے کوئی ماتریدیہ۔

جو ہم نے لکھا ہے کہ اس عقیدے کا انتساب اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف ''صیانة الإیمان'' نے جو اس عقیدے کو ذکر کیا ہے تو نہ اس نظر سے ذکر کیا ہے کہ یہ اس کا عقیدہ ہے، بلکہ صرف الزامِ خصم کی غرض سے اس کو ذکر کیا ہے۔

---

← ذکر کرنے میں پڑھنے کے وقت انتشار ہوتا ہے اور عبارت کی سلاست میں فرق آ جاتا ہے تو اگر ناظرین ایک مضمون کو ایک کتاب میں نہ پائیں تو اس کو دوسری کتاب میں ڈھونڈیں، کسی نہ کسی کتاب میں کتبِ مذکورہ سے ضرور پائیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کو صحیح بخاری کے ترجمة الباب و احادیث الباب پر قیاس کریں، یہ اسی کی نظیر ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ فرقہ مقلدین احناف میں سے ایک مولوی صاحب مراد آبادی نے اپنے رسالہ ”حفظ الإیمان“ (ص: ۲ مطبوعہ ریاضتور ہند مراد) میں مولوی محمد اسماعیل دہلوی ﵏ کی طرف خدا کو جھوٹا کہنے کی نسبت کی تھی۔ اس پر مصنف ”صیانۃ الایمان“ نے (ص: ۵ مطبوعہ ایسوی ایشن پریس مراد آباد) اس کا انکار کیا اور کہا کہ مولوی محمد اسماعیل کی طرف خدا کو جھوٹا کہنے کی نسبت بالکل غلط ہے۔ انھوں نے کہیں خدا کو جھوٹا نہیں کہا ہے، یہ ان پر افترا ہے۔

مولوی محمد اسماعیل ﵏ نے اپنی کتاب ”تقویۃ الإیمان“ (ص: ۳۱ مطبوعہ مطبع فاروقی دہلی) میں، جہاں خدائے تعالیٰ کی عظمت قدرت وارادت کا بیان کیا ہے، یہ لکھا تھا:

> ”اس شہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک حکم کُن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی اور جن وفرشتہ جبریل و محمد ﷺ کے برابر پیدا کر ڈالے اور ایک دم میں سارا عالم عرش سے فرش تک الٹ پلٹ کر ڈالے اور ایک اور ہی عالم اس جگہ قائم کرے کہ اس کے تو محض ارادے ہی سے ہر چیز ہو جاتی ہے، کسی کام کے واسطے کچھ اسباب و سامان جمع کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔“

اس عبارت میں جو یہ فقرہ ہے کہ ”اس شہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک حکم کُن سے کروڑوں نبی محمد ﷺ کے برابر پیدا کر ڈالے۔“ اس سے مولوی صاحب مراد آبادی نے یہ استنباط کیا تھا کہ مولوی محمد اسماعیل صاحب خدائے پاک کا جھوٹ بولنا ممکن کہتے ہیں۔

اس کے جواب میں مصنف ”صیانۃ الإیمان“ (ص: ۵) نے برسبیل تنزل یہ لکھا کہ امکانِ کذب کے قائل ہونے سے خدا کو جھوٹا اور کاذب کہنا لازم نہیں آتا اور اس کو بدلائل ثابت کیا۔ پھر مولوی صاحب مراد آبادی نے (ص: ۲) یہ لکھا تھا:

> ”مولوی اسماعیل دہلوی نے تیرھویں صدی میں یہ عقیدہ نکالا ہے۔“

صفحہ (۳) میں یہ لکھا تھا:

> ”یہ کہنا کہ ممکن ہے خدائے تعالیٰ جھوٹ بول دے، سراسر غلط ہے، یہ عقیدہ سنیوں کا نہیں ہے، بلکہ ایک فرقہ ہے معتزلہ، ان بہتر فرقوں میں سے جن کو حضرت نے دوزخی فرمایا ہے، یہ عقیدہ ان کا ہے۔“

پھر صفحہ (۷) میں یہ لکھا تھا:

> ”یہ کہنا کہ اگر خدائے تعالیٰ چاہے تو کروڑوں مثل آنحضرت کے پیدا کر ڈالے، باطل اور غلط ہے، اس لیے کہ جب خدائے تعالیٰ نے فرما دیا کہ نبوت ختم ہوگئی تو مثل آنحضرت ﷺ کا پیدا ہونا محال ہوگیا۔ اب ایسے پیغمبر کی نسبت یہ بات کہنی کہ خدائے تعالیٰ چاہے تو پیدا کر دے۔ یہ کہنا ہوا کہ خدا تعالیٰ چاہے تو جھوٹ بول دے۔“

اس کا جواب ''صیانۃ الإیمان'' میں بہت تفصیل سے قریب دو جز میں دیا ہے اور بہت اہلِ سنت کا یہ عقیدہ ہونا فرقہ مقلدین کی بہت سی کتابوں سے ثابت کیا ہے۔ (جن میں سے کئی کتابوں کا ہم نے بھی مقابلہ کر لیا ہے اور حوالہ ٹھیک پایا ہے) اس سے خوب ثابت ہوا کہ مصنف ''صیانۃ الإیمان'' نے اس عقیدے کو محض الزامِ خصم کی نظر سے ذکر کیا ہے، نہ اس غرض سے کہ یہ اِس کا عقیدہ ہے اور اگر بالفرض اس نے اس عقیدے کو اسی غرض سے ذکر کیا ہے کہ اس کا یہ عقیدہ ہے تو بھی رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کو اس پر اعتراض کرنا بے جا ہے، کیوں کہ اس پر اعتراض کرنا عین ان سب فرقہ مقلدین پر اعتراض کرنا اور ان کو عِدادِ اہلِ سنت سے خارج کرنا ہے، جن کا یہ عقیدہ ہے، جن میں سارے احناف وشوافع وغیرہم داخل ہیں۔

پھر ایک مصنف ''صیانۃ الإیمان'' کے ایسا عقیدہ ہونے سے اس کا انتساب تمام اہلِ حدیث کی طرف کب درست ہے؟ نہ اہلِ حدیث کی کتابوں میں کہیں اس بات کی تصریح ہے نہ خود مصنف ''صیانۃ الإیمان'' نے کہیں یہ لکھا ہے کہ یہی عقیدہ اہلِ حدیث کا ہے، نہ خود کوئی ایسا شخص ہے جس کا مجرد قول وفعل اہلِ حدیث کے نزدیک حجت ہے، جب اہلِ حدیث بدون دستاویز کتاب و سنت کے کسی کے قول وفعل کو حجت نہیں سمجھتے تو مصنف ''صیانۃ الإیمان'' کس گنتی میں شمار ہیں کہ مجرد ان کے قول وفعل کو حجت سمجھ لیں گے؟ تو انتساب اس کا اہلِ حدیث کی طرف کمال سینہ زوری ہے۔

اگر فرضاً تمام اہلِ حدیث کا بھی یہی عقیدہ ہو تو بھی اس پر اعتراض کرنا بے جا ہے۔ یہ اعتراض تو تب جائز ہوتا کہ فرقہ مقلدین کا یہ عقیدہ نہ ہوتا، ورنہ اپنی کلہاڑی آپ اپنے پاؤں پر مارنی ہے اور پرائی بدشگونی کے واسطے آپ اپنی ناک کٹانی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو توفیقِ خیر عطا فرمائے اور ہر قسم کے بُرے کاموں سے بچائے۔

اب اس جگہ پر ایک بات کا لکھ دینا بہت ضروری اور نہایت کارآمد ہے، وہ یہ کہ اہلِ سنت اور غیر اہلِ سنت میں کیا فرق ہے؟ کیوں کہ اکثر لوگ اس فرق سے غافل ہیں، اسی وجہ سے ان الفاظ کو بے محل استعمال کر دیا کرتے ہیں، جس سے آپس میں بغض و نفاق و اشتعالِ طبع پیدا ہو جاتا ہے اور ایک دوسرے کی تذلیل کا خواہاں ہو جاتا ہے۔ عجب نہیں کہ رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کو بھی اس رسالے میں ان الفاظ کے بے محل استعمال میں لانے کی یہی وجہ ہوئی ہو۔

تو معلوم ہو کہ مسائلِ اعتقادیہ کی دو قسمیں ہیں:

① ایک وہ جو ضروریاتِ دین اسلام سے ہیں، جن پر تمام اہلِ قبلہ کا اتفاق ہے، جیسے اللہ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت اور قیامت کا آنا وغیرہ اور یہ قسم مدارِ اسلام ہے تو جو شخص ان عقائد پر ہو، وہ اہلِ اسلام سے ہے اور جو نہ ہو وہ اسلام سے خارج ہے۔

2 دوسری قسم وہ مسائل ہیں، جن میں اہلِ قبلہ نے (بعد اتفاق کے ضروریاتِ دین پر) اختلاف کیا ہے، جس سے وہ مختلف فرقے اور متفرق جماعتیں بن گئی ہیں، ان مسائل کی بھی دو قسمیں ہیں:

قسمِ اول: وہ جو صریح کتاب و سنتِ صحیحہ مستفیضہ سے ثابت ہیں (اور ان کو اصولِ عقائد کہتے ہیں) اور انھیں عقائد پر سلف صالحین، صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ گزرے ہیں، پھر جب ایسا زمانہ آیا کہ ہر ایک اپنی اپنی رائے پر خوش ہونے لگا اور عقائد میں اختلاف کرنے لگا تو ایک قوم نے انھیں عقائدِ مذکورۂ سلف کو اختیار کیا اور ان کو خوب مضبوط پکڑا اور اس میں اصولِ عقلیہ و خیالیہ کی موافقت یا مخالفت کا کچھ خیال و لحاظ نہ کیا اور اگر کبھی اس طرح① کی باتیں بولے تو صرف الزامِ خصوم اور ان پر رد کرنے کے لیے یا زیادتِ طمانینت حاصل کرنے کے لیے نہ کہ ان سے عقائد حاصل کرنے کے لیے اور یہی لوگ اہلِ سنت ہیں۔

ایک قوم نے عقائد مذکورہ سلف کو اصولِ عقلیہ خیالیہ پر منطبق کیا، جہاں ان کو اپنے خیال میں منطبق پایا، تسلیم کیا اور جہاں مخالف پایا تاویل کی اور پھیر پھار کر ان کو اصولِ عقلیہ خیالیہ کے مطابق بنا لیا۔ یہی لوگ اہلِ بدعت ہیں۔

قسمِ اول کے مسائل کی نظیریں یہ ہیں: منکر نکیر کا قبروں میں سوال کرنا، قیامت کے دن بندوں کے اعمال کا تولا جانا، صراط پر عبور کرنا، خدا کا دیدار ہونا، اولیاء اللہ کی کرامتیں وغیرہ۔ تو یہ سب عقائد صریح کتاب و سنتِ صحیحہ سے ثابت ہیں اور تمام سلف صالحین انھیں عقائد پر گزرے ہیں، لیکن ایک قوم کے خیال میں یہ باتیں محال اور بعید معلوم ہوئیں تو انھوں نے ان سے انکار کر دیا اور تاویلیں کیں۔

قسمِ دوم میں وہ مسائل ہیں جو صریح کتاب و سنتِ صحیحہ مستفیضہ سے ثابت نہیں اور نہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان میں کچھ کلام کیا۔ بعد کے علما نے آ کر ان میں کلام اور خوض کیا اور ان کی رائے میں اختلاف واقع ہوا۔ اس قسم کے مسائل کئی طور پر ہیں۔ ایک وہ مسائل جن کو علماے متاخرین نے کتاب و سنت سے استنباط کیا اور ان کی رائیں اس میں مختلف ہوگئیں، جیسے یہ مسئلہ کہ ”انبیاء افضل ہیں ملائکہ سے یا ملائکہ افضل ہیں انبیا سے؟“ کسی نے وہ کہا، کسی نے یہ۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا صدیقہ افضل ہیں حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا سے یا بالعکس؟

دوم وہ مسائلِ عقلیہ جن کو انھوں نے خیال کیا کہ ان پر مسائل قسمِ اول (یعنی اصولِ عقائد) کا ثبوت موقوف ہے، جیسے مسائل امورِ عامہ اور بعض مباحث جواہر و اعراض کہ انھوں نے خیال کیا کہ مسئلہ حدوثِ عالم (جو مسائلِ قسمِ اول سے ہے) ابطالِ ہیولیٰ و اثباتِ جزو لایتجزی پر موقوف ہے۔ وعلی هذا القياس.

سوم وہ مسائل جو مسائلِ قسمِ اول کی تفسیر اور تفصیل ہیں، جن کو انھوں نے اپنی آرا سے استنباط کیا اور اس میں اختلاف کیا، جیسے مسئلہ سمع و بصر، جو اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں کہ یہ مسئلہ قسمِ اول سے ہے اور سب کا اس پر اتفاق ہے، لیکن متاخرین نے اس کی تفصیل اور تفسیر کی اور اس میں اختلاف کیا۔ کسی نے کہا کہ یہ دونوں صفتیں اللہ تعالیٰ کی

---

① یعنی اصولِ عقلیہ خیالیہ کی باتیں۔

صفتِ علم میں داخل ہیں، علاحدہ کوئی صفت نہیں ہیں اور کسی نے ان کو جداگانہ صفت سمجھا۔ وعلیٰ ھذا القیاس.

جب یہ بات معلوم ہوئی تو اب واضح ہو کہ آدمی کا اہلِ سنت یا اہلِ بدعت سے ہونا صرف مسائل قسم اول (یعنی اصولِ عقائد) کے تسلیم یا انکار سے ہوتا ہے تو جس نے ان کو تسلیم کیا، وہ اہلِ سنت سے ہے اور جس نے انکار کیا وہ اہلِ بدعت سے ہے۔

مسائل قسم دوم میں گو نری سنت تو یہی ہے کہ ان میں بالکل خوض نہ کیا جائے، جیسا کہ سلف نے ان میں خوض نہیں کیا ہے، لیکن سنی یا بدعتی ہونے کا ان پر اعتبار نہیں ہے، تسلیم کرے خواہ انکار۔ دونوں صورتوں میں آدمی سنی رہتا ہے، بدعتی نہیں ہو جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ نے باوجودیکہ اس قسم کے بہت مسائل میں خوض اور اختلاف کیا، لیکن کوئی بدعتی نہ ہوا۔ (دیکھو: حجۃ اللہ البالغۃ، مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی، ص: ۸، ۹ وغیرہ)

ہماری دانست میں خدائے پاک کے امکانِ کذب کا مسئلہ بھی مسائل قسمِ دوم سے ہے، جن پر سنی اور بدعتی ہونے کا مدار نہیں ہے۔ گو خالص سنت تو یہی ہے کہ اس میں بھی بالکل خوض نہ کیا جائے، جیسا کہ سلف نے خوض نہیں کیا اور یہی مسلک اہلِ حدیث کا ہے۔ اَللّٰھُمَّ احْشُرْنَا فِيْ زُمْرَتِھِمْ.

### دوسرا عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف نسبت کیا گیا ہے، یہ ہے کہ یہ لوگ انبیاء علیہم السلام سے احکامِ دینی میں بھول چوک کے مقر ہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ کتاب ”رد التقلید بالکتاب المجید“ مصنفۂ مولوی حسین خاں (ص: ۱۲ مطبوعہ مطبع فاروقی) میں مندرج ہے اور اس کتاب کی صحت پر مولوی نذیر حسین صاحب و مولوی شریف حسین صاحب وغیرہما اکابر اہلِ حدیث کی مواہیر ثبت ہیں۔

### جواب:

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے اور کتاب ”رد التقلید“ (ص: ۱۲) میں یہ کہیں نہیں ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے احکامِ دینی میں بھول چوک ہوتی ہے، اس میں تو احکامِ دینی کا لفظ ہی نہیں ہے۔ رسالہ دار نے اپنی طرف سے اس لفظ کو بڑھا کر اہلِ حدیث پر اتہام کیا ہے۔ اس کے صفحہ مذکورہ کی تو اصل عبارت یہ ہے:

”لأن الأنبیاء ما کانوا معصومین من الزلة والسھو“

اس کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ ”تمام پیغمبر ڈگاؤ اور بھول چوک سے نہیں بچے تھے۔“ مصنف کتاب کی یہ اپنی عبارت نہیں ہے، اس نے مولانا ابو شکور سالمی رحمہ اللہ کی کتاب ”التمہید في علم العقائد والتوحید“ سے نقل کی ہے اور اس پر بھی اعتراض کرنا بے جا ہے، کیوں کہ یہی عقیدہ اکثر اہلِ سنت کا ہے، خود حضرت

امام اعظم ابو حنیفہ ؒ اپنی کتاب فقہ اکبر میں فرماتے ہیں:

"وقد كانت منهم زلات و خطيئات"

یعنی بے شبہہ انبیاء ؑ سے لغزشیں اور خطائیں ہوئی ہیں۔ (دیکھو: شرح فقہ اکبر مطبوعہ مطبع حنفی، ص: ۶۹)

مولانا شیخ عبدالحق دہلوی حنفی ؒ "شرح فتوح الغيب" (ص: ۳۱۴) میں فرماتے ہیں:

"انبیاء ؑ بھی اجتہاد کرتے ہیں اور ان سے کبھی خطا ہو جاتی ہے۔"

(دیکھو: شرح فقه أكبر، مطبوعه مطبع حنفى، ص: ۱۸۲، ۱۸۳، و شرح مسلم الثبوت، مصنفه بحر العلوم مولانا عبد العلى لكهنوى ؒ مطبوعه نولكشور، ص: ۳۴۹، و حسامى مطبوعه نولكشور، ص: ۹۸، و توضيح و تلويح مطبوعه نولكشور، ص: ۳۱۷، و نور الأنوار، ص: ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۲، و تفسير كبير مطبوعه استنبول: ٤/ ٥٦٩، ٥٧٠، ٦٥٢ و تفسير بيضاوي مطبوعه نولكشور: ١/ ٣٢٤ و تفسير أحمدى، ص: ٢٧٧)

ہاں یہ عقیدہ جو رسالہ دار نے اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا ہے، جس سے وہ بَری ہیں، بعض اہلِ سنت مثل قاضی ابو بکر باقلانی کا ہے کہ وہ انبیاء ؑ سے تبلیغِ احکام میں بھی بھول چوک کے جواز کے قائل ہیں اور صاف کہہ گئے ہیں کہ انبیاء ؑ سے احکامِ تبلیغیہ میں بھی سہواً جھوٹ کا صدور جائز ہے۔

(دیکھو: حاشيه عبد الحكيم علىٰ الخيالي، ص: ۲۵۱، و شرح مسلم الثبوت مولانا بحر العلوم، ص: ۳۸۸، و شرح مواقف، ص: ۶۸۸، و شرح فقه أكبر، ص: ۶۷)

## تیسرا عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ یہ لوگ حضرت ﷺ کے خاتم النبیین ہونے سے انکار کرتے ہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ "نصر المؤمنين" مصنفہ اخوند صدیق پشاوری شاگردِ رشید مولوی نذیر حسین صاحب صفحہ (۲، ۱۲) میں الف و لام خاتم النبیین کو عہدِ خارجی لکھا ہے کہ جس کے یہ معنی ہیں کہ بعض کے خاتم ہیں نہ کہ سب کے، حالاں کہ آنحضرت ﷺ خاتم النبیین سب کے ہیں۔

## جواب:

اس عقیدے کی نسبت بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے۔ اہلِ حدیث کیا کسی اہلِ سنت، بلکہ کسی مسلمان کا بھی معاذ اللہ یہ عقیدہ نہیں ہے کہ حضرت ﷺ خاتم النبیین نہیں ہیں۔ آپ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے پر سب کا اتفاق ہے، کسی کو بھی انکار نہیں ہے اور کیوں کر کوئی مسلمان اس سے منکر ہو، جب کہ خود اللہ پاک اپنے کلامِ مقدس میں حضرت ﷺ کو خاتم النبیین فرماتا ہے اور مصنف نصر المومنین

کو بھی اس سے انکار نہیں ہے، وہ بھی اس کا مقرّ ہے۔

چنانچہ صفحہ (۹) میں لکھتا ہے:

”مراد النبیین سے وہ ہیں جو حضرت آدم سے لے کر آنحضرت ﷺ تک ہوئے ہیں۔“

صفحہ (۱۴) میں لکھتا ہے:

”اور نبیوں کی بعثت سوا آنحضرت ﷺ کے عام نہ تھی، چنانچہ حدیثِ صحیح میں وارد ہوا ہے۔“

صفحہ (۸) میں آنحضرت ﷺ کو سب نبیوں سے افضل لکھتا ہے۔

جو اس نے خاتم النبیین کے الف و لام کو عہدِ خارجی لکھا ہے، اس سے اس کا منکر ہونا ہرگز لازم نہیں آتا، کیوں کہ یہ بات اس نے بطورِ جزم و اعتقاد کے نہیں لکھی ہے، بلکہ صرف بطورِ احتمال اور بحث کے لکھی ہے، جس پر صفحہ (۹) میں عبارت بعض کتب اصولِ حنفیہ کو شہادت میں پیش کیا ہے، جن سب کی تفصیل کے نقل کرنے میں بہت طوالت ہے۔ اصل رسالے کے ملاحظہ کرنے سے انکشافِ حال بخوبی ہو سکتا ہے۔

ہاں اس نے اس حدیث کو جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، جس میں یوں وارد ہوا ہے کہ اللہ نے سات زمینیں بنائی ہیں، ہر ایک زمین میں ایک آدم ہے تمھارے آدم کی طرح اور نوح ہے تمھارے نوح کی طرح اور ابراہیم ہے تمھارے ابراہیم کی طرح اور عیسیٰ ہے تمھارے عیسیٰ کی طرح اور ایک نبی ہے تمھارے نبی کی طرح، بموافقت بہت علمائے متقدمین و متاخرین کے صحیح مان کر اور زمین کے سات طبقے تسلیم کر کے آیت اور حدیث میں تطبیق دینے کے لیے (بطورِ ایک احتمال کے) آنحضرت ﷺ کو خاتم جمیع انبیاء اس طبقہ علیا کا لکھ دیا ہے اور اپنے خیال پر اصولِ حنفیہ سے اس کو قوت دی ہے اور علمائے احناف رام پور سے (جو حدیث کی صحت سے سخت انکاری تھے اور جن پر وہ رد کر رہا تھا) معناً اس میں موافق ہو گیا ہے، فرق دونوں میں اسی قدر رہ گیا کہ وہ اس بات کو بطورِ جزم کے کہتے تھے اور اس نے بطورِ ایک احتمال کے لکھا ہے۔ فافہم.

ہمارے نزدیک ان دونوں رایوں سے ان علما کی رائے نہایت عمدہ اور بہت پسندیدہ ہے، جو فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور صحیح حدیث ہے اور حضرت کی خاتمیت بہ نسبت کل انبیاء کل طبقات کے حقیقی ہے اور خواتم طبقاتِ باقیہ کی خاتمیت اضافی ہے، یعنی وہ صرف اپنے اپنے طبقے کے انبیاء کے خواتم ہیں نہ کہ کل انبیاء کل طبقات کے۔ اگر خوفِ اطالت نہ ہوتا تو ہم اس کی دلیل مفصل تحریر کرتے۔

جس طرح مصنف نصر المومنین کا اس الف و لام کو عہد خارجی کا لکھنا (گو احتمالاً ہی سہی جزماً و اعتقاداً نہ سہی) ہمارے نزدیک ایک نامرضی بات ہے۔ اسی طرح رسالہ دار کا اس کو مصنف مذکور کا عقیدہ قرار دینا اور پھر اس عقیدے کی نسبت تمام اہلِ حدیث کی طرف کر دینا ایک صریح غلطی ہے۔

استادی شاگردی کوئی ایسا رشتہ نہیں ہے، جس کی وجہ سے استاد کی ساری باتیں شاگرد کی یا شاگرد کی ساری باتیں استاد کی سمجھی جائیں، حتیٰ کہ استاد کا دین و ایمان و مذہب وملت بعینہٖ شاگرد کا یا شاگرد کا بعینہٖ استاد کا تصور کیا جائے۔ ایسی بات تو وہی شخص کہہ سکتا ہے، جس کو مدارس و اسکول کی ذرا سی بھی ہوا نہ لگی ہوگی۔ کیا مدارس اور اسکولوں میں یہی قاعدہ جاری ہے کہ استاد جب مسلمان ہوتا ہے تو اس کے سارے شاگرد بھی ویسے ہی ہوتے ہیں، اسی طرح بالعکس؟ ایسا قاعدہ تو نہ سابق سے ہوآیا ہے اور نہ اب ہے۔ استاد اور شاگرد کے رائے کا توافق اور اتحاد کیا ضرور ہے، خود حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگردوں کو دیکھیے کہ کس قدر اپنے استاد سے مخالف ہیں؟ اسی طرح اور ائمہ کے شاگردوں کا حال ہے۔

دور کیوں جائیے! مجھی کو دیکھ لیجیے کہ میں نے جناب مولوی رحمت اللہ صاحب لکھنوی مینجر مدرسہ چشمۂ رحمت غازی پور سے برسوں پڑھا اور بچپن سے آج تک برابر جناب ممدوح کے سایہ عطوفت میں رہا اور آج تک نظرِ عنایت جناب ممدوح کی مجھ ناچیز کے حال پر بدستور مبذول ہے۔ بایں ہمہ میرے اور ان کے مذہب کا پورا پورا اتفاق نہیں ہے۔ وہ مقلد ہیں اور میں مقلد نہیں!

## چوتھا عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے صدورِ معجزات کے قائل نہیں ہیں، یعنی سوائے ایک دو معجزے کے باقی معجزات کے صدور سے انکار کرتے ہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ کتاب ''دلیل محکم'' مصنفہ مولوی نذیر حسین مطبوعہ دہلی میں موجود ہے کہ حدیث آحاد سوائے حدیث متواتر کے آنحضرت ﷺ کا معجزہ ثابت نہیں ہوتا، جس کا یہ مطلب ہوا کہ آنحضرت ﷺ سے سوائے ایک دو معجزے کے صادر نہیں ہوا، کیونکہ سوائے قرآن کے اور معجزات حدیث متواتر سے ثابت نہیں۔

## جواب:

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے اور ''دلیل محکم'' ہمارے پاس نہیں ہے اور نہ ہم نے اس کو دیکھا ہے اور بہت تلاش کی، لیکن کہیں سے دستیاب نہیں ہوئی۔ مجیب صاحب کو چاہیے کہ اصل کتاب سے مقابلہ کرا دیں۔

اتنی بات تو رسالہ دار کی خود تحریر سے معلوم ہوتی ہے کہ اس کتاب میں یہ عقیدہ مذکور نہیں ہے، اس میں صرف اسی قدر مذکور ہے کہ ''حدیثِ آحاد سے معجزہ ثابت نہیں ہوتا۔'' باقی خود بدولت کا استنباط ہے اور کیا خوب ستنباط ہے کہ دعوے اور دلیل میں کچھ ارتباط نہیں ہے۔ دعویٰ کچھ ہے اور دلیل کچھ!! اس کا نمبر ہے

چہ خوش گفت سعدی در زلیخا
اَلَا یَا اَیُّهَا السَّاقِيْ اَدِرْ كَاْسًا وَّ نَاوِلْهَا

سے کم نہیں ہے۔ ہم کو بعض ثقات سے دریافت ہوا ہے، جنھوں نے ”دلیل محکم“ کو دیکھا ہے کہ اس میں اس جگہ پر یوں ہے:

> ”اعتقاد بر معجزہ نبی علیہ السلام از جملہ عقائد ایمانیہ ست وخبر عدل واحد مفید عقیدہ نمے شود بلکہ موجب عمل در اعمال مے گردد چہ جائیکہ خبر بلا سند آحاد امت افادۂ عقیدہ دہد پس نقل دو سہ مردم بلا دلیل در باب صدور ایں معجزہ کہ اعتقاد براں واجب ست ہر امت را ہرگز مقبول نخواہد شد در باب اعتقادیات چنانکہ در اصولِ فقہ مصرح ست إعلم أن المقصود في العقائد الاعتقاد فلا يفيده خبر العدل الواحد فلا يقبل فيها لأن الاعتقاد لا يحصل مع الظن بخلاف الأعمال فإن العمل يجامع مع مظنة الظن كذا في شرح التحرير لمولانا عبد العلي رحمه الله“

اس کا مطلب اتنا ہی ہوا کہ حدیثِ آحاد مفید و مثبت کسی عقیدے کی نہیں ہوتی، یعنی اس سے کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ عقائد میں اعتقاد مقصود ہوتا ہے اور حدیثِ آحاد ظنی ہوتی ہے اور ظنی سے اعتقاد ثابت نہیں ہوتا اور اس مضمون پر شرح تحریر مولانا بحر العلوم حنفی رحمہ اللہ کی شہادت پیش کی ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ بات صحیح ہے اور فی الواقع اس کتاب میں یوں ہی ہے، جیسا کہ ہم کو بعض ثقات سے دریافت ہوا ہے تو اس صورت میں رسالہ دار کا یہ لکھنا کہ اہلِ حدیث آنحضرت ﷺ سے صدورِ معجزات کے قائل نہیں ہیں، محض ان پر اتہام بے جا ہے، کیوں کہ جس قدر کتابِ مذکور میں ہے، اس پر سارے احناف کا اتفاق ہے اور ان کی کتبِ معتبرہ مذہبی میں موجود، بلکہ اور فِرَق مقلدین کو بھی اس میں خلاف نہیں ہے۔

(دیکھو: نور الأنوار، ص: ١٤٩ و توضیح و تلویح مطبوعہ نولکشور، ص: ٣٠٤ و شرح فقہ أکبر مطبوعہ مطبع حنفی، ص: ١٢١، و شرح عقائد نسفی، مطبوعہ مطبع گلزار خلیل، ص: ٨٨، و تفسیر جلالین مع حاشیہ سلیمانیہ مسماۃ بفتوحاتِ الٰہیہ، مطبوعہ أکمل المطابع دھلی: ٤/ ٢٧١، و تفسیر کبیر مطبوعہ استنبول، ص: ٧٥٥، مع تفسیر أبي السعود: ٧/ ٧٥٣ و تفسیر بیضاوی مطبوعہ نولکشور: ٢/ ٣٣١)

پھر اگر اس سے صدورِ معجزات کا منکر ہونا لازم آتا ہے تو سارے احناف و دیگر فرقِ مقلدین اس کے منکر ٹھہریں گے۔ وليس الأمر كذلك.

پھر یہ جو لکھا ہے:

> ”اس کا یہ مطلب ہوا کہ آنحضرت ﷺ سے سوائے ایک دو معجزے کے صادر نہیں ہوا۔“

کس طرح اس کا یہ مطلب ہوا؟ اگر بالفرض اس کا یہی مطلب ہوا تو اس سے اہلِ حدیث پر کیا اعتراض ہے؟ یہ تو ان سب پر اعتراض ہے، جن کا یہ عقیدہ ہے اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ تمام احناف کا یہی عقیدہ ہے اور دوسرے

فرقِ مقلدین کو بھی اس میں خلاف نہیں ہے تو یہ اعتراض اگر وارد ہے تو فرقِ مقلدین ہی پر وارد ہے نہ کہ اہلِ حدیث پر، کیونکہ اہلِ حدیث کا یہ عقیدہ ہی نہیں ہے۔ اس لیے کہ محققین اہلِ حدیث کے نزدیک بعض اقسامِ حدیثِ آحاد بھی جو محتف بالقرائن ہوں، موجبِ علم قطعی ہوتی ہیں تو وہ مفید عقیدہ بھی ہوں گی اور بابِ صدورِ معجزات میں مقبول بھی ہوں گی۔ (دیکھو: شرح نخبة الفكر مطبوعه مطبع فاروقی دهلی، ص: ۱۲، ۱۳، ۱٤)

اس صورت میں عبارت مذکورہ دلیل محکم: وخبر واحد عدل مفید عقیدہ نمے شود میں لفظ خبر واحد عدل سے خبر واحد عدل غیر محتف بالقرائن مراد ہوگی نہ کہ مطلق خبر واحد عدل جیسا کہ ظاہر و متبادر ہے۔

پھر جو لکھا ہے کہ سوائے قرآن کے اور معجزات حدیثِ متواتر سے ثابت نہیں، بالکل غلط ہے، کیونکہ یہ توجب صحیح ہو کہ حدیثِ متواتر کا وجود ہی نہ ہو، حالانکہ حدیثِ متواتر کثیر الوجود ہے۔ (دیکھو: شرح نخبة الفكر، ص: ۸) اگر خوفِ اطالت نہ ہوتا تو ہم کچھ مزید تحریر کرتے۔

اگر بالفرض حدیث متواتر عدیم الوجود ہی ہوتی اور حدیثِ آحاد محتف بالقرائن بھی موجبِ علم قطعی نہ ہوتی تو بھی اہلِ حدیث کا آنحضرت ﷺ سے صدورِ معجزات کا قائل نہ ہونا ہرگز لازم نہ آتا، کیونکہ قرآنِ مجید ایک ایسا معجزہ① عطیہ ہر وقت روئے زمین پر موجود ہے، جس کے برابر کوئی معجزہ نہیں، جس کی ہر ایک سورت سے بے شمار معجزے ثابت ہوتے ہیں، چنانچہ ماہرینِ علومِ قرآن پر مخفی نہیں۔ رزقنا الله زيادة المهارة فيها آمين ثم آمين. پھر کس طرح اہلِ حدیث آنحضرت ﷺ سے صدورِ معجزات کے قائل نہ ہوئے؟

### پانچواں عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کل امت، جس کی سند معلوم نہ ہو، حجت شرعی نہیں ہے۔ اس کے ثبوت میں کہا ہے کہ کتاب "معيار الحق" مصنفہ مولوی نذیر حسین (ص: ۱۳۱ مطبوعہ لاہور) اور کتاب "اعتصام بالسنہ" (ص: ۲۴) میں موجود ہے۔

### جواب:

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے اور معیار الحق میں ہم نے بہت تلاش کیا، کہیں ہم کو یہ عبارت نہیں ملی۔ مجیب صاحب کو چاہیے کہ اصل سے مقابلہ کرائیں۔ معیار الحق (ص: ۱۰۳ مطبوعہ دہلی) میں یہ عبارت مرقوم ہے:

---

① "صحيح مسلم" (۱/ ۸٦ مطبوعه نولكشور) میں ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: "ما من الأنبياء من نبي إلا وقد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحىٰ الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة" [رقم الحديث: ۱٥۲] [مولف]

> ’’اجماع کے واسطے کوئی سند چاہیے، قرآن سے یا حدیث سے یا قیاس سے۔‘‘

صفحہ (۱۲۶) میں یہ عبارت واقع ہے:

> ’’اجماعِ شرعی کے واسطے دو امر ضروری ہیں۔ ایک اتفاق سارے مجتہدینِ عصر کا اس امت سے اوپر اَمرِ شرعی کے متحقق ہو اور دوسرا امر یہ کہ سند اس کی (بمعنی سبب ثبوتِ اجماع) قرآن و حدیث سے (اجماع کرنے والوں کے نزدیک اجماع کرنے سے پہلے) پائی جائے، کیونکہ نہ پایا جانا سند (مذکور) کا مستلزم خطا کو ہوگا اور حکم کرنا دین میں بلا دلیل خطا ہے، پس اگر یہ دو امر ثابت نہ ہوں تو اجماعِ شرعی متصور نہ ہوگا۔‘‘

اس کے بعد کتبِ معتبرہ احناف کی عبارتیں اس کی شہادت میں پیش کی ہیں۔ غالباً رسالہ دار نے انھیں عبارتوں میں سے کسی میں تبدیل فاحش کر کے جس سے مطلب بالکل الٹ پلٹ ہوگیا،① حوالہ دے کر اتہام بے جا کیا ہے، حالانکہ اصل عبارتِ معیار کسی طرح بھی قابلِ اعتراض نہ تھی۔ نہایت پکی بات اس میں مذکور تھی، نیز یہی عقیدہ تمام احناف کا ہے اور ان کی کتبِ معتبرہ مذہبی میں موجود، بلکہ یہی عقیدہ جمہور کا ہے۔ (دیکھو: توضیح و تلویح، مطبوعہ نولکشور، ص: ۳۶۰ و شرح مسلم الثبوت، مطبوعہ نولکشور، ص: ۵۱۵ و نور الأنوار مع حاشیہ قمر الأقمار، ص: ۱۸۹ و حجة اللّٰه البالغة، مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی، ص: ۱۲۷)

لیکن اگر رسالہ دار نے سند سے وہ سند مراد نہیں لی ہے جو ثبوتِ اجماع کے معنی میں ہے، بلکہ بمعنی ناقل یعنی راوی مراد لی ہے (تو گو عبارتِ معیار میں یہ معنی قطعاً مراد نہیں ہو سکتے، چنانچہ خود اس کی عبارت کا سیاق و نیز عباراتِ کتبِ پیش کردہ اس پر شاہدِ عدل ہیں اور اس عقیدے کا حوالہ معیار پر ہرگز صحیح نہیں ہے) تو بھی اس پر اعتراض کرنا سراسر بے جا ہے، کیونکہ راویِ اجماع کا حال مثل راوی حدیث کے ہے، بس جس طرح حدیث کا

---

① بالکل مطلب الٹ پلٹ ہو جانے کی یہ وجہ ہے کہ عبارتِ معیار کا تو مطلب یہ ہے کہ اجماع کل امت کا تحققِ سند کے پائے جانے پر موقوف ہے کہ اولاً سند اجماع کرنے والوں کے نزدیک پائی جائے، تب اجماع متحقق ہو، کیوں کہ سند مذکور تحققِ اجماع کا سبب ہے اور ظاہر ہے کہ شے بغیر اپنے سبب کے پائی نہیں جا سکتی تو اجماع مذکور بھی بدوں سند مذکور متحقق نہیں ہوسکتا، نیز اگر اجماع کل امت بدوں پائے جانے سند مذکور کے متحقق ہو تو کل امت کا بے دلیل فتویٰ دینا خطا، یعنی حرام اور ضلالت ہے تو کل امت کا ضلالت پر مجمع ہونا لازم آجائے گا اور یہ امر نص سے باطل اور ممتنع ہے، پس ثابت ہوا کہ اجماع کل امت بدوں تحققِ سند مذکور کے متحقق ہی نہیں ہوسکتا۔ یہ تو عبارتِ معیار کا مطلب ہے اور جو رسالہ دار نے تبدیل کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع کل امت بدوں سند مذکور متحقق ہو خواہ نہ ہو، لیکن اس کا حجت شرعی ہونا سند مذکور کے معلوم ہونے پر موقوف ہے۔ ان دونوں مطلبوں میں حق و باطل کا فرق ہے یعنی پہلا مطلب حق ہے اور دوسرا باطل۔

راوی جب تک معلوم نہ ہو، وہ حدیث حجت شرعی نہیں ہوتی، اسی طرح اجماع کا راوی بھی جب تک معلوم نہ ہو، حجت شرعی نہیں ہے۔ (دیکھو: توضیح و تلویح، ص: ۳۶۳، و شرح مسلم الثبوت، ص: ۴۳۳ و نور الأنوار، ص: ۱۷۹، ۱۸۲)

''اعتصام بالسنۃ'' (ص: ۲۴) کی عبارت یوں ہے:

"فإن تواطأ القرآن والأحاديث هذه الثلاثة قبل وإلا فلا تقبل"

یعنی اگر موافق ہو قرآن و حدیث ان تینوں کو (یعنی رائے اور قیاس اور اجماع کو) قبول کیے جائیں وگرنہ قبول نہ کیے جائیں۔

اس عبارت میں اجماع سے اجماعِ شرعی مراد نہیں ہے، جو حجت شرعی ہے، کیوں کہ وہ تو خلافِ قرآن و حدیث کے ہو ہی نہیں سکتا کہ اس کی نسبت کہا جائے کہ اگر قرآن و حدیث کے موافق ہو تو قبول کیا جائے، وگرنہ قبول نہ کیا جائے، بلکہ اس سے رسم و رواجِ زمانہ مراد ہے اور اس پر قرینہ اس کے بعد کی عبارت ہے، جس میں اس کی مثالیں بیان کی ہیں، جیسے چہلم کے دن مردے کی روح نکالنے کے لیے قرآن پڑھنا وغیرہ وغیرہ۔ یا وہ اجماع مراد ہے جس کا مضمون صرف مخالف کے حال کی لاعلمی ہے، جس کا بہت لوگ اجماع نام رکھ لیتے ہیں اور اس کو حدیثِ صحیح پر مقدم کرتے ہیں، جس کی تسلیم سے امام احمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ نے انکار کیا ہے۔ چنانچہ ''اشاعۃ السنۃ'' (۶/ ۵۲، ۵۳) میں حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کی کتاب "إعلام الموقعين" سے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصولِ استنباط کے بیان میں بوساطت کتابِ ایقاظ منقول ہے:

> ''امام احمد رحمہ اللہ حدیثِ صحیح پر کسی عمل اور رائے اور قیاس کو مقدم نہ کرتے اور نہ کسی صحابی کے قول کو اور نہ کسی کے عدمِ علمِ مخالف کو، جس کا بہت لوگ اجماع نام رکھ لیتے ہیں اور اس کو حدیثِ صحیح پر مقدم کرتے ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ نے اس شخص کو جو ایسے اجماع کا دعویٰ کرے اور اس کو صحیح حدیث پر مقدم کرنے سے باز نہ آئے جھوٹا کہا ہے۔''

ایسا ہی امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ جدید میں بتصریح بیان کیا ہے:

> ''جس میں اختلاف معلوم نہ ہو، اس کو اجماع نہیں کہا جاتا۔''

ان کے بعینہٖ الفاظ یہ ہیں: "مالم يعلم فيه الخلاف فليس إجماعاً"

جس کا ٹھیک ترجمہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ کے بیٹے عبداللہ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے باپ امام احمد سے سنا، آپ فرماتے تھے:

> ''جو ایسے اجماع کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹا ہے، شاید لوگوں کا اس میں اختلاف ہو جس کا علم اس کو

نہیں پہنچا۔ اس کو یوں بولنا چاہیے: مجھے معلوم نہیں کہ لوگوں کا اس میں اختلاف ہے (الیٰ قولہ) یہ امام احمد کے الفاظ ہیں۔ ان کے نزدیک اور ان کے سوا اور سبھی اماموں کے نزدیک آنحضرت ﷺ کی نصوص کی شان اس سے بالا تر ہے کہ اس پر اجماع کے وہم و گمان کو جس کا مضمون صرف مخالف کے حال سے لاعلمی ہے، مقدم کیا جائے۔ اگر یہ امر جائز ہو تو احادیث بے کار ہو جائیں اور ہر ایک کو جو کسی کو اپنے خیال کے مخالف نہ جانتا ہو، یہ جائز ہو جائے کہ اپنی لاعلمی کو حدیث پر مقدم کرے۔ امام احمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی قسم کے اجماع کی تسلیم سے انکار کیا ہے، نہ یہ کہ انھوں نے وجودِ اجماع کو بعید سمجھا ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔''①

نیز صفحہ (۵۳، ۵۴، جلد مذکور) میں مرقوم ہے:

''امام ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب سے یہ طریقہ (لاعلمی کو اجماع بنا کر احادیث کے مقابلے میں پیش کرنا) پیدا ہوا، تب سے ان نامعلوم اجماعوں سے احادیث کا مقابلہ شروع ہوا اور اس دعوے کا دروازہ کھلا۔ جب مقلدینِ مذاہب کے سامنے قرآن و حدیث سے استدلال قائم ہوئے تو وہ لوگ یہ کہنے لگے کہ یہ حدیث تو اجماع کے مخالف ہے۔ یہی اجماع خیالی و وہمی ہے، جس سے ائمہ اسلام نے انکار کیا ہے اور ہر طرف سے اس کے دعوے کرنے والوں پر انھوں نے عیب لگایا اور ان کو جھوٹا کہا ہے۔''

## چھٹا عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک مجتہد کا قیاس شرع میں معتبر نہیں۔ اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ "معیار الحق" (ص: ۷۹) میں اور کتاب ''اعتصام بالسنہ'' (ص: ۲۶) میں موجود ہے۔

## جواب:

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے۔ معیار الحق میں ہم نے بہت تلاش کیا، کہیں اس کا پتا نہیں ہے۔ مجیب صاحب کو چاہیے کہ معیار سے مقابلہ کرا دیں، بلکہ معیار الحق میں تو جا بجا قیاس سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ وجوبِ التزامِ مذہب معین کو اولاً صفحہ (۵۴۔ ۵۸) میں پینتیس روایات کتبِ معتبرہ احناف سے، پھر صفحہ (۸۶۔ ۹۰) میں کتاب و سنت و اجماع سے باطل کر کے پھر صفحہ (۹۱) میں قیاس سے باطل کیا ہے۔ ہاں معیار الحق (ص: ۲۷ مطبوعہ دہلی) میں مولانا محمد اسماعیل دہلوی رحمہ اللہ

---

① إيقاظ همم أولي الأبصار للفلاني (ص: ١١٦)

کی کتاب ”إیضاح الحق“ (ص: ۲۶ مطبوعہ افضل المطابع) سے ایک عبارت نقل کی ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ اکثر متاخرین نے جو باتیں بلا دلیل شرعی اپنی اپنی رائے سے اختراع کی ہیں اور ان کو دین و ایمان کی باتیں سمجھی ہیں، وہ سب بدعتِ حقیقیہ میں داخل ہیں اور اس عبارت میں ان سب باتوں کی بہت سی نظیریں ذکر کی ہیں۔

ازاں جملہ ایک وجوبِ تقلید شخصی کو بھی لکھا ہے۔ معیار الحق میں عبارتِ مذکورہ کو اسی مقصد سے نقل کیا ہے اور ایک نظیر ترویج مسائلِ قیاسیہ کو بھی لکھا ہے۔ غالباً رسالہ دار نے اسی عبارت کا حوالہ دے کر اتہام بے جا کیا اور دھوکا دیا ہے، کیوں کہ مولوی محمد اسماعیل رحمہ اللہ کی مراد یہاں مسائلِ قیاسیہ سے مسائلِ قیاسیہ شرعیہ نہیں ہیں، جو قرآن و حدیث سے مستنبط ہوتے ہیں، بلکہ وہ مسائلِ قیاسیہ مراد ہیں، جو بلا دلیل شرعی محض اپنی اپنی رائے سے اختراع کیے گئے ہیں اور ایسے مسائلِ قیاسیہ کو کوئی بھی اہلِ حق سے شرع میں معتبر نہیں جانتا اور ان مسائلِ قیاسیہ مخترعہ کے مراد ہونے پر بہت سے قرائن موجود ہیں۔

ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ اس نظیر کو ایسے ہی امور کے نظائر میں پیش کیا ہے، جو بلا دلیل شرعی محض اپنی اپنی رائے سے اختراع کی گئی ہیں۔ دوم یہ کہ ”إیضاح الحق“ میں اسی صفحہ کے آخر میں یہ بھی لکھ دیا ہے:

”اکثر قدما قیاس را تقبیح کردہ اند، از لفظِ قیاس ہمیں معنی مذکور مراد داشتہ اند نہ قیاسِ شرعی۔“

[اکثر قدما نے قیاس کی تقبیح کی ہے، لفظِ قیاس سے یہی معنی مراد لیا ہے نہ کہ قیاسِ شرعی]

سوم یہ کہ مصنف ”إیضاح الحق“ قیاسِ شرعی کے منکرین سے نہیں ہیں، چنانچہ کتابِ مذکور (ص: ۵) میں لکھتے ہیں:

”قیاس در احکام مشروع ست بحکم آیت کریمہ: ﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ﴾۔“

[آیتِ کریمہ: ﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ﴾ کے حکم کے ساتھ قیاس احکام میں مشروع ہے]

اسی طرح اور بہت سی جگہوں میں قیاسِ شرعی کو تسلیم اور غیر شرعی سے انکار کیا ہے۔ ”اعتصام بالسنہ“ میں اس مقام میں و نیز صفحہ (۳۷) میں وہی مضمون ہے، جو جوابِ اتہام پنجم میں منقول ہوا، یعنی قیاس اگر قرآن و حدیث کے موافق ہو تو لو، ورنہ چھوڑ دو، جس کا یہ مطلب ہوا کہ قیاس شرعی کو لو اور عقلی کو چھوڑ دو اور یہ بہت ٹھیک بات ہے۔ یہی عقیدہ احناف کا ہے اور ان کی کتبِ معتبرہ میں موجود ہے۔ (دیکھو: شرح مسلم الثبوت مطبوعہ نولکشور، ص: ۳۰۹، و نور الأنوار، ص: ٤ وغیرہ)

## ساتواں عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ یہ لوگ مسئلہ رجعت کے قائل ہیں، یعنی حضرت امام مہدی۔ علیہ الرحمۃ۔ کے زمانے میں سب مردے جو اُن کی محبت پر مَرے ہیں، قبور

سے قبل قیامت زندہ ہو کر ان سے مستفید ہوں گے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب ''دراسات اللبیب'' مصنفہ مولوی معین (ص: ۲۱۹ مطبوعہ لاہور) میں موجود ہے۔

**جواب:**

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، سراسر ان پر اتہام اور بہتان ہے۔ اہلِ حدیث کا ہرگز یہ عقیدہ نہیں ہے اور مصنفِ دراسات کی طرف بھی اس عقیدے کی نسبت کرنا غلط ہے، اس نے بھی اس کو بطورِ عقیدہ کے نہیں لکھا، بلکہ یوں لکھا ہے:

> ''اگر ائمہ طاہرین سے رجعت کی روایت صحت کو پہنچے تو اس سے یہی رجعت مراد ہوگی نہ کہ وہ رجعت جس کو فرقہ مبتدعہ (شیعہ) نے اپنے جی سے نکالا ہے۔''

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ شیعہ امامیہ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت رسول اللہ ﷺ اور حضرت علی و حضرات حسنین علیہما السلام اور جو ان حضرات کے اعدا و مخالفین (شیعوں کے خیال میں) ہیں، یہ سب لوگ بعد ظہورِ امام مہدی علیہ السلام کے زندہ کیے جائیں گے اور قبل حادثہ دجال کے ان حضرات کے اعدا و مخالفین سزا یاب ہوں گے اور ان سے قصاص لیا جائے گا اور پھر مار ڈالے جائیں گے اور قیامت کے دن زندہ کیے جائیں گے، اس کو وہ لوگ رجعت کہتے ہیں۔ (دیکھو: تحفہ اثنا عشریہ مطبوعہ فخر المطابع، ص: ۲۵۴)

مصنفِ دراسات نے اس رجعت سے انکار کیا ہے اور صفحہ مذکورہ میں اہلِ علم سے اس رجعت کو نقل کیا ہے، جو رسالہ دار نے ذکر کیا ہے۔ پھر صفحہ (۲۲۰) میں لکھا ہے:

> ''اگر ائمہ طاہرین سے رجعت کی روایت صحیح ٹھہرے تو اس سے یہی رجعت مراد ہوگی نہ کہ وہ رجعت جس کو شیعوں نے اختراع کیا ہے۔''

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ اس رجعت کو جو شیعوں کا عقیدہ ہے، محض باطل سمجھتا ہے اور اس رجعت کو بھی جس کو بعض اہلِ علم سے نقل کیا ہے، صحیح تسلیم نہیں کرتا اور نہ اس کی روایت کی صحت کو قبول کرتا ہے، بلکہ صرف اتنا ہی کہتا ہے کہ اگر اس کی روایت صحت کو پہنچے تو اس سے یہی رجعت مراد ہوگی نہ کہ وہ رجعت۔ ظاہر ہے کہ اتنے لکھنے سے اس کا معتقد ہونا اس رجعت کا لازم نہیں آتا۔

بالفرض اس کا یہ عقیدہ ہو بھی تو بھی اس سے اہلِ حدیث پر کیا الزام ہے؟ وہ تو ایسی بے دلیل باتیں زٹل سمجھتے ہیں، بدوں شہادت کتاب و سنت کے کوئی بات کسی کی قبول نہیں کرتے، نیز صاحبِ دراسات تو حنفی المذہب ہے اور اس نے اپنا حنفی المذہب ہونا اسی کتاب کے بارھویں (۱۲) دراست میں بڑے شد و مد سے بیان کیا ہے۔ پھر اگر اس سے کچھ الزام ہے تو احناف ہی پر ہے، نہ کہ اہلِ حدیث پر۔ چونکہ صاحبِ دراسات نے اس کتاب میں

مسئلہ تقلید وعمل بالحدیث کی چھیڑ چھاڑ بہت کی ہے اور بیشتر مقامات میں جو اس باب میں امر حق تھا، اس کو ظاہر کر دیا ہے اور یہ بات رسالہ دار اور اس کے ہم خیالوں کو بہت بُری لگتی ہے تو وہ اس کے کہنے والے کی تذلیل کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور طرح طرح سے اس کو متہم کرنے لگتے ہیں، لہٰذا اس نے شاید اسی خیال سے سوڈیڑھ سو برس پہلے ہی سے اپنا حال لکھ دیا، تا کہ کوئی متہم نہ کرے، لیکن انھوں نے نہ مانا، آخر اس کو متہم کر ہی چھوڑا۔

اب ہم دراستِ مذکورہ سے جس میں اس نے اپنا حنفی المذہب ہونا شد و مد سے بیان کیا ہے، کچھ تھوڑا سا مضمون نقل کرتے ہیں۔ صفحہ (۲۲۳) میں لکھتا ہے:

> ”میں بہ سبب تصنیف اس کتاب کے بعید نہیں کہ متہم ہو جاؤں بے عملوں کے نزدیک باتہام بد اعتقادی کے جناب میں امام ابو حنیفہ کے، کیوں کہ لوگ یہ خیال کریں گے کہ میں نے ان کا مذہب چھوڑ دیا ہے اور ان کے اس خیال کو مضبوط کر دے گا میرا ذکر کرنا اس کتاب میں حنفیوں کی دلیریوں کو مخالفت پر احادیثِ صحیحہ کے۔ میں نے امامِ ممدوح کا مذہب نہیں چھوڑا، بجز اس مسئلے کے جس میں حدیث کا خلاف ہے اور مجھے مذہب کی طرف سے جوابِ شافی معلوم نہیں ہوا۔
>
> سو یہ تابعداری عین اس مذہب کی ہے، کیونکہ سند صحیح سے ان کی وصیت ہم کو پہنچی ہے کہ جب حدیث صحیح کسی کی رائے کے برخلاف معلوم ہو تو عمل حدیث پر چاہیے۔ رہا ذکر کرنا ہمارا حنفیوں کی دلیریوں کو سو وہ امام کی طرف منسوب نہیں ہو سکتیں اور یہ بڑی نادانی کی بات ہے کہ تابعداروں کے قول کو امام کی طرف منسوب کر دیا جائے۔“

## آٹھواں عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک حضرت ابوبکر اور ان کے ہمراہی ارث نہ دینے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا میں خطا پر ہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اسی کتاب ”دراسات اللبیب“ (ص: ۲۱۳) میں یہ مضمون موجود ہے۔

## جواب:

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف غلط ہے۔ اہلِ حدیث کا ہرگز یہ عقیدہ نہیں ہے اور دراسات کے صفحہ مذکورہ کی عبارت سے بھی صاف نہیں نکلتا کہ اس کے مصنف کا یہ عقیدہ ہے۔ اس کی ظاہر عبارت سے تو اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت ابوبکر اور ان کے ہمراہیوں کے ارث نہ دینے میں قطعاً مصیب ہونے پر دلیل کا طالب ہے، جس سے صاف طور پر یہ نکلتا ہے کہ اس کو اس اصابت قطعیہ کی دلیل معلوم نہیں ہے

اور اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ ان کے خطا پر ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے۔ ان دونوں اَمروں میں تو بَون بعید ہے۔

اگر بالفرض اس کا یہی عقیدہ ہے تو اس سے اہلِ حدیث پر کیا الزام ہے؟ ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس کا مصنف حنفی المذہب ہے، اگر اس سے کچھ الزام ہے تو احناف ہی پر ہے!!

## نواں عقیدہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ حضرت فاطمۃ زہراء رضی اللہ عنہا کے ساتھ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ کینہ رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب ''اعتصام بالسنۃ'' مصنفہ مولوی عبداللہ معروف جھاؤ ساکن مئو متصل الہ آباد (ص: ۶۹ مطبوعہ کانپور) میں مذکور ہے۔

## جواب:

رسالہ دار نے اس جگہ اصل مقصود مصنف ''اعتصام بالسنہ'' کا حذف کر کے صرف اتنا قول بیچ سے نقل کر دیا ہے اور اس میں بھی غلطی کی ہے، ٹھیک ٹھیک نقل نہیں کیا ہے۔ مصنف ''اعتصام بالسنہ'' نے اس کے اوپر کے صفحہ میں ایک حدیث لکھی ہے، جس سے اس رائے کی برائی نکلتی ہے جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مقابل ہو۔ پھر لکھتا ہے:

> ''اس حدیث میں برائی ہے رائے شخصی کی کہ مقابلہ کرے ساتھ اس کے کلامِ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو، اس واسطے کہ بے شک ہر نبی معصوم ہیں اور غیر انھوں کے معصوم نہیں ہیں اور لینا قول اور فعل انھوں کا رحمت کا ہو یا غضب کا سنت ہے واسطے امت انھوں کے، اور قول فعل امت کا انھوں کے نہیں سنت کسی کے واسطے، جیسے دیکھو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا (بوجہ نہ دینے میراث کے) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے خفا ہو گئیں۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے (بوجہ بیعت نہ کرنے ان کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے) خفا ہو گئے تو اگر نبی کے سوا اوروں کے قول و فعل کا لینا کسی امت کے واسطے سنت ہو تو چاہیے کہ ان باتوں کا لینا بھی سنت ہو۔''

واضح رہے کہ یہ ناخوشی حضرت فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا کی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے اور ناخوشی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک ایسا اَمر ہے، جس کے ذکر سے کتابیں اہلِ سنت اور غیر اہلِ سنت کی مالا مال ہیں۔ صرف ''اعتصام بالسنۃ'' ہی میں یہ امر مذکور نہیں ہے۔ (دیکھو: صحیح بخاری مع قسطلانی مطبوعہ نولکشور: ۵/۱۵۴، ۱۵۵ و ۶/۳۰۴۔ ۳۰۵ وغیرہ)

علاوہ اس کے اس طرح کے امور مقتضائے بشریت سے ہیں۔ اگر ان خاصانِ خدا سے کسی وقت وقوع میں آ گئے تو کیا استبعاد ہے اور کون سا محلِ اعتراض؟ دیکھو! اللہ تعالیٰ سورت اعراف کے رکوع پنجم اور سورہ حجر

کے رکوع چہارم میں نیک لوگوں کے حال میں، جو جنتی ہیں، فرماتا ہے:

﴿وَ نَزَعْنَا مَا فِيْ صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ﴾ [الأعراف: ٤٣]

یعنی (جب ہم ان کو جنت میں لے جائیں گے تو) ان کے سینوں کو ہر طرح کے کینوں سے صاف کر دیں گے۔

تفسیر موضح القرآن مصنفۂ حضرت شاہ عبدالقادر دہلوی رحمہ اللہ میں سورۃ الاعراف کی تفسیر میں لکھا ہے:

”معلوم ہوا کہ نیکوں کے دل میں بھی آپس میں خفگی ہوگی۔ جنت کے قریب پہنچ کر آپس میں دل صاف ہوں گے۔ تب جنت میں جائیں گے۔ حضرت علی ۔کرم الله وجهه۔ نے فرمایا کہ میں اور عثمان اور طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم ان لوگوں میں ہیں۔“

پھر سورۃ الحجر کی تفسیر میں لکھا ہے:

”دنیا میں جو کچھ آپس میں خفگی تھی جی صاف ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کبھی دو آدمیوں میں خفگی رہی ہے اور وہ دونوں بہشتی ہیں، جیسے حضرت کے اصحاب۔“

”تفسیر فتح الرحمٰن“ مصنفۂ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ میں لکھا ہے:

”یعنی آں کینہ ہا کہ در دل بہشتیاں باشد دور کنیم مثل آنچہ میان عثمان و علی وطلحہ و زبیر و عائشہ رضی اللہ عنہم واقع شد۔“①

[یعنی بہشتیوں کے دلوں میں جو کینہ ہوگا، اسے ہم دور کر دیں گے، جیسے وہ جو عثمان، علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ رضی اللہ عنہم کے درمیان واقع ہو گیا تھا]

نیز دیکھو: تفسیر بیضاوی اور تفسیر مدارک اور تفسیر کبیر اور تفسیر ابو السعود اور تفسیر جامع البیان وغیرہ کہ سب بلاخلاف اس آیت کے نیچے یہی لکھتے ہیں۔②

## دسواں عقیدہ:

جو اس رسالہ میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک چاروں اماموں کے پیرو اور چاروں طریقوں کے متبع یعنی حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور چشتیہ اور قادریہ ونقشبندیہ ومجددیہ یہ سب لوگ کافر ہیں اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب ”اعتصام بالسنہ“ (ص: ۷، ۸) میں مذکور ہے۔

---

① فتح الرحمن (ص: ۱۸۸)

② دیکھیں: تفسير البيضاوي (٣/ ٢١) مدارك التنزيل (٢/ ٤٩) التفسير الكبير (١٤/ ٢٤٥) تفسير أبي السعود (٣/ ٢٢٨) جامع البيان (٢/ ٣١٥)

**جواب:**

اس عقیدے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے اور مصنف ''اعتصام بالسنہ'' نے بھی علی الاطلاق سب کو کافر نہیں کہا ہے۔ اس بات کی نسبت اس کی طرف بھی نافہمی یا بے انصافی ہے۔ اس نے تو انھیں لوگوں کو کافر کہا ہے، جو رائے اور عقل کی نکالی ہوئی باتوں کو کتاب وسنت پر ترجیح دیتے ہیں یا نئے نئے اَشغال و مراقبات، جس میں کفر و شرک ملا ہوا ہوتا ہے، اپنی طرف سے ایجاد کر کے عمل میں لاتے ہیں۔

چناں چہ اس نے جو وجہ کفر کی بیان کی ہے، یعنی نافرمانی کرنا اللہ کی اور اس کے رسول کی اور یہ قول اس کا ''اور اس میں مراقبہ برزخی ہے اور ذکر منشاری ہے اور اسدی ہے اور وجد ناچنے کا ہے دموں پر اور طنبوروں پر اور بربطوں پر اور کشف ہے کہ دعویٰ کیا جائے اس سے غیب کا اور وہ خاصہ اللہ کا ہے۔'' اور قول اس کا ''حالانکہ وہ خلاف ہے اللہ اور رسول اللہ کے۔ پھر مت تابعداری کر تو انھوں کی اس واسطے کہ وحی رسول ﷺ کی اور الہام رسول کا واسطے ہم سبھوں کے دین روشن ہے اور کلام انھوں کا جھوٹ اور باطل ہے۔'' صریح دلالت کرتی ہے اس پر جو ہم نے کہا ہے کہ اس نے علی الاطلاق سب کو کافر نہیں کہا ہے، بلکہ انھیں لوگوں کو کہا ہے جن میں یہ صفتیں پائی جاتی ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ نام سے کام نہیں چلتا، یعنی جس طرح صرف مسلمان یا اہلِ حدیث نام رکھ لینے سے کوئی مسلمان یا اہلِ حدیث نہیں ہو جاتا، جب تک کہ اس نام کی صفت اس میں نہ پائی جائے، اسی طرح حنفی یا شافعی یا چشتی یا قادری نام رکھ لینے سے کوئی حنفی یا شافعی یا چشتی یا قادری نہیں ہو جاتا، جب تک کہ اس نام کی صفت اس میں نہ پائی جائے۔

تو مصنف اعتصام السنہ نے انھیں لوگوں کو کافر کہا ہے، جو نام کے حنفی یا شافعی یا چشتی یا قادری ہیں، جن میں ان ناموں کی صفتیں نہیں پائی جاتیں، بلکہ جو ان کے برخلاف ہیں، وہ صفتیں پائی جاتی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور ایسوں کے کافر ہونے میں کون شک کر سکتا ہے۔ تمام اگلے پچھلے علما ایسا ہی فرما گئے ہیں۔

(دیکھو: تفسیر فتح العزيز سوره بقره مطبوعه أفضل المطابع، ص: ۸۱ فتوح الغيب مع شرح مطبوعه نولكشور، ص: ۲۱٦۔ ۲۲۰ و حجة الله البالغة مطبوعه مطبع صديقى بريلى، ص: ۱۲۷۔ ۱٦۰، و عقد الجيد مطبوعه مطبع فاروقى دهلى، ص: ٤۲، ٤٦، ۸۵، ۸٦ و عبارت مواهب لدنيه مندرجه دراسات مطبوعه بيت السلطنة لاهور، ص: ۹۰، ۹۱ تفسير أبو السعود مطبوعه استنبول: ۲/ ۷۰٤۔ ٤/ ٦۲۱، ٦۲۲ و تفسير كبير مطبوعه استنبول: ٤/ ٦۲۳، ٦۲٤ و تفسير مظهرى مطبوعه حصار: ۱/ ۳۹۳ و تفسير بيضاوى مطبوعه نولكشور: ۱/ ۱٤۱ و تفسير مدارك مطبوعه مطبع محمدى بمبئى، ص: ۹۵، ۲۲٦ و تفسير جامع البيان، مطبوعه مطبع فاروقي دهلى، ص: ۱٦٦، و إكليل في

استنباط التنزیل مطبوعه مطبع فاروقی دهلی، ص: ۸۳، و الفوز الکبیر في أصول التفسیر، مطبوعه کلکته، ص: ۲۱ و عبارت انتباه مندرجه ضمیمه إشاعة السنة، نمبر ۱۱، ۲/ ۸۶، ۸۷)

یہ بھی واضح رہے کہ جس طرح ایمان اہلِ حدیث کے نزدیک مطابق احادیثِ صحیحہ کے طاعت کا مرادف ہے اور مثل اختلافِ مراتب و درجاتِ طاعت کے اس کے مراتب و درجات مختلف ہیں۔ کوئی اعلیٰ ہے، جیسے اللہ کی وحدانیت اور رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی تصدیق کرنا اور کوئی اوسط ہے، جیسے نماز قائم کرنا اور زکوۃ دینا وغیرہا اور کوئی ادنیٰ ہے، جیسے رستے سے اذیت کی چیز کا ہٹا دینا۔

اسی طرح کفر بھی اہلِ حدیث کے نزدیک بدلیل احادیثِ صحیحہ معصیت کا مرادف ہے اور مثل اختلاف مراتبِ معصیت کے اس کے مراتب مختلف ہیں، کوئی اعلیٰ ہے چناں چہ وہ اکبر الکبائر جو ملتِ اسلام سے ناقل ہیں، جیسے معاذ اللہ خدا کی وحدانیت یا رسول اللہ ﷺ کی رسالت سے انکار کرنا اور کوئی اوسط ہے، جیسے دیگر کبائر مثل چوری، زنا اور قتلِ ناحق وغیرہ اور کوئی ادنیٰ جیسے صغائر۔

جب یہ بات معلوم ہوئی تو اس سے واضح ہوگیا کہ اہلِ حدیث کے نزدیک کسی گناہ پر کفر کا اطلاق کرنے سے اس کا ملتِ اسلام سے ناقل کہنا یا اس کے مرتکب کو ملتِ اسلام سے خارج کرنا لازم نہیں آتا، جب تک کہ وہ گناہ اس اعلیٰ درجے کا اکبر الکبائر نہ ہو، جو ملتِ اسلام سے ناقل ہے۔ (دیکھو: حجة اللّٰہ البالغة، مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی، ص: ۱۶۸، و کتاب الصلاۃ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ مطبوعہ مطبع مرتضوی دہلی، ص: ۶۷ تا ۳۷)

مع ہذا ہمارے نزدیک اس میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ مصنف اعتصام بالسنہ سے عبارت میں بعض بعض جگہوں میں ضرور مسامحہ ہوا ہے، یعنی عبارت بعض جگہوں میں ایسی ناصاف لکھی ہے، جس کے معنی سباق و سیاق کے لحاظ سے کہنے پڑتے ہیں، اس کو مناسب تھا کہ اس طرح کی باتیں بہت صاف عبارت میں لکھتا کہ بلا لحاظ سیاق وسباق کے نفس عبارت سے مطلب بخوبی ادا ہو جاتا، لیکن اس کی کتاب کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کو عبارت لکھنے کا سلیقہ خوب نہ تھا۔

## تقلیدِ شخصی کا بیان:

اس مقام میں تقلیدِ شخصی کا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لیے ہم اس جگہ پر اس کا بیان کرتے ہیں۔

پس واضح ہو کہ تقلیدِ شخصی (یعنی جمیع مسائل میں مذہبِ معین کی پابندی) کے واجب ہونے کا مسئلہ محض بلا دلیل ہے، نہ خدا نے کہیں فرمایا ہے نہ رسول ﷺ نے نہ رسول ﷺ کے اصحاب و خلفا نے اور نہ ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ و امام مالک و امام شافعی و امام احمد بن حنبل وغیرہم رحمہم اللہ نے، بلکہ دلائل و اقوالِ ائمہ مجتہدین مذکورین سے اس کا خلاف ثابت ہے اور اصول و فروع کی کتابوں میں مفصل مذکور ہے۔ ہم تھوڑا سا اس جگہ پر ذکر کرتے ہیں۔

قرآنِ مجید میں سورت نحل کے چھٹے رکوع میں اور سورۃ الانبیاء کے پہلے رکوع میں فرمایا ہے:

﴿ فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾ [النحل: ٤٣]

یعنی پوچھ لو اہلِ ذکر (یعنی اہلِ علم) سے، اگر تم نہیں جانتے ہو۔

اس آیت سے ثابت ہوا کہ وقت لاعلمی کے کسی اہلِ علم سے پوچھ کر اس کی اتباع کرنی واجب ہے اور اہلِ ذکر کا لفظ عام ہے تو اس کو بلا دلیل ایک کے ساتھ خاص کر لینا اور اسی سے پوچھنے کو واجب ٹھہرا لینا اور دوسرے سے پوچھنے کو ناجائز جاننا تخصیصِ بلامخصص اور عمومِ آیت کو گویا منسوخ کرنا ہے۔

"فتح القدير" (۳/ ۲۴۷ مطبوعہ نولکشور) میں مرقوم ہے:

> "مجتہد معین کی پیروی کے واجب ہونے پر شرعاً کوئی دلیل نہیں، بلکہ دلیل تو اسی بات کو چاہتی ہے کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد کے قول پر عمل کر لے، بدلیل اس آیت کے کہ پوچھ لو اہلِ ذکر سے اگر تم نہیں جانتے ہو۔"

"عقد الجيد" (ص: ۷۸) میں ابن حاجب سے منقول ہے:

> "جب کوئی ایک مسئلے میں کسی مجتہد کی پیروی کرے تو دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی پیروی جائز ہے اور یہی قول پسندیدہ ہے، بدلیل اس آیت کے کہ پوچھ لو اہلِ ذکر سے اگر تم نہیں جانتے ہو۔ پس یہ کہنا کہ پہلے جس مجتہد کی پیروی ایک مسئلہ میں کر چکا ہے، بقیہ مسائل میں بھی اسی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ نص (آیت) کو مقید کرنا ہے اور یہ بات قائم مقام نسخ کے ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہو چکا ہے۔"

"مسلم الثبوت" اور اس کی شرح "فواتح الرحموت" مصنفہٗ مولانا بحر العلوم (ص: ٦٢٨ مطبوعہ نولکشور) میں مرقوم ہے:

> "جب کوئی کسی مسئلے میں ایک مجتہد کی پیروی کرے تو اس کو درست ہے کہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی پیروی کرے، کیونکہ یقیناً معلوم ہے کہ ہمیشہ سے یہ بات چلی آئی ہے کہ سب لوگ قرونِ اولیٰ میں کبھی کسی امام کی پیروی کر لیتے تھے اور کبھی کسی کی اور اس باب میں کبھی کسی نے روک ٹوک نہیں کی اور یہ اجماع ایسا تواتر کو پہنچ گیا ہے کہ اس میں شک و شبہہ کی گنجایش نہیں رہی۔"

صفحہ (٦٢٨۔ ٦٢٩) میں مرقوم ہے:

> "اگر کوئی شخص خود بخود اپنے اوپر التزام کر لے کہ میں ایک ہی مذہب کی تقلید کروں گا اور یہ التزام اس نے اس وجہ سے نہیں کیا ہے کہ اس مذہب کے ہر ایک مسئلے کی دلیلوں کو تفصیلاً مان چکا ہے اور

ان دلیلوں کو دوسرے مذہب کی دلیلوں سے مرجح سمجھ لیا ہے، بلکہ صرف اپنے جی سے اس مذہب کی بزرگی خیال کر کے یا اور کسی سبب سے یہ التزام کر لیا ہے تو اس کے حق میں تین قول ہیں:

ایک یہ کہ اس کو اس مذہب پر ہمیشہ رہنا واجب اور دوسرے مذہب کی طرف انتقال حرام ہے۔ (حتی کہ بعض متاخرین اہلِ تکلف نے بہت سختی کی ہے اور کہا ہے کہ اگر حنفی شافعی ہو جائے تو قابلِ تعزیر ہوتا ہے، حالانکہ یہ اپنے جی سے شریعت بنانی ہے) دلیل اس قول کی یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایک مذہب کا التزام کرتا ہے تو ضرور اس میں حقیقت کے غالب ہونے کا اعتقاد کر لیتا ہے۔

جواب اس دلیل کا یہ ہے کہ اعتقادِ مذکور کا ضروری ہونا قابلِ تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ آدمی کبھی دو متساوی چیزوں میں سے ایک کا التزام کر لیتا ہے، اس وجہ سے کہ وہ اس کو فی الحال نافع ہے اور اس کے نفس سے تنگی کو دفع کرنے والا ہے اور اگر اعتقادِ مذکور کا ضروری ہونا مان بھی لیا جائے تو یہ اعتقاد دلیل شرعی سے پیدا نہیں ہوا ہے، بلکہ مقلد کا یہ ہوس (ایک قسم کا جنون) ہے اور اپنی ہوس پر ہیشگی کرنا واجب نہیں ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ استمرار اس کو اس مذہب پر واجب نہیں ہے اور انتقال دوسرے مذہب کی طرف درست ہے اور یہی حق بات ہے، جس پر ایمان لانا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ یہ انتقال بطورِ کھیل① کے نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ کھیل حرام ہے، مذہب میں ہو، خواہ دوسرے امر میں۔ دلیل اس قول کی یہ ہے کہ واجب وہی ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے واجب کیا اور حکم اسی کو سزاوار ہے اور اللہ نے کسی پر کسی ایک امام کا مذہب معین کر لینا واجب نہیں کیا تو اس کو واجب ٹھہرا لینا ایک نئی شریعت نکالنی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ التزام کرنے والا مثل غیر ملتزم کے ہے۔ یعنی جس طرح غیر ملتزم کو ایک مسئلے میں ایک مجتہد کی اور دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی تقلید جائز ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اسی طرح ملتزم کو جائز ہے۔ دلیل اس قول کی یہ ہے کہ ایک مذہب کی پیروی کے واجب ہونے پر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے اور جس امر کو شارع نے واجب نہیں کیا اس کو واجب ٹھہرا لینا اپنی رائے سے شریعت نکالنا ہے اور یہ باطل اور حرام ہے۔"

شامی (۱/۳۳ مطبوعہ دہلی) میں تحریر اور شرح تحریر سے منقول ہے:

---

① واضح ہو کہ انتقال بطورِ کھیل کے اہلِ حدیث کے مذہب پر متصور ہی نہیں ہے اور اس کی وجہ ہمارے اصولِ مذہب کے بیان سے، جو سابقاً مذکور ہوا، بخوبی معلوم ہو سکتی ہے۔ [مولف]

”اگر کوئی کسی مذہب معین کو اپنے اوپر لازم کر لے، جیسے مذہبِ ابو حنیفہ رحمہ اللہ یا مذہبِ شافعی رحمہ اللہ کو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ مذہب اس کو لازم ہو جاتا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ لازم نہیں ہوتا اور یہی اصح ہے۔“

اسی طرح ”عقد الجید“ (ص: ۷۸۔۸۰ مطبوعہ مطبع فاروقی دہلی) میں ”خزانة الروایات“ سے منقول ہے۔ اسی طرح اور بہت سی کتبِ معتبرہ اصول میں موجود ہے۔

شامی (۱/ ۳۳) میں فتاویٰ ابنِ حجر سے منقول ہے:

”اصح یہ ہے کہ عامی کو اختیار ہے، جس کی چاہے تقلید کرے۔“

اسی کے صفحہ (۵۱) میں مرقوم ہے:

”اگر کسی نے ایک دن نماز پڑھی ایک مذہب پر اور چاہا کہ دوسرے دن نماز پڑھے دوسرے مذہب پر تو اس سے منع نہ کیا جائے۔“

صفحہ مذکور میں علامہ شرنبلالی کی کتاب ”عقد الفرید“ سے منقول ہے:

”نہیں ہے انسان پر لازم کر لینا ایک مذہب کا۔“

صفحہ مذکور میں ”فتاویٰ بزازیہ“ سے منقول ہے:

”امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے حمام سے نہا کر جمعہ کی نماز پڑھی، پھر خبر دیے گئے کہ حمام کے کنویں میں چوہا مرا ہوا تھا تو کہا کہ اب ہم اپنے برادرانِ اہلِ مدینہ کے قول پر عمل کر لیں گے، جب پانی دو قلے کو پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا۔“

ایسا ہی ”حجة اللہ البالغة“ (ص: ۱۶۵ مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی) میں بھی مرقوم ہے۔

صفحہ (۲۰۶) میں طحطاوی سے منقول ہے:

”پسندیدہ قول یہ ہے کہ دوسرے امام کی پیروی جائز ہے، ہر حال میں، ضرورت ہو خواہ بے ضرورت، اگرچہ بعد وقوعِ عمل کے ہو۔ چنانچہ ہم اس کتاب کے دیباچہ میں ذکر کر چکے ہیں۔“①

ضمیمہ اشاعة السنة (۱/ ۳۹۔۴۰) میں رسالہ ”ایقاف“ مولفہ شیخ محمد حیات مہاجر مدنی رحمہ اللہ سے منقول ہے:

”جب کہ (سب کا) معبود عبادت کا حکم دینے والا ایک ہے اور رسول اللہ ﷺ (دینِ اسلام کے احکام کے پہنچانے والے) ایک ہیں اور دینِ اسلام ایک ہے اور یہ سبھی علما، اتباعِ دین کا ارادہ رکھتے ہیں اور اس میں اپنی طرف سے کوتاہی نہیں کرتے اور ہر ایک کے لیے فضائل و کمالات حاصل ہیں اور خدائے تعالیٰ نے (عام طور پر) فرمایا ہے کہ تم اہلِ ذکر سے پوچھ لو اگر تم کو علم نہیں ہے تو پھر ایک شخص کے لیے تعصب کرنا اور اسی کے قول پر جمے رہنا کس لیے ہے؟“

---

① اس سے وہی واقعہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مراد ہے، جو ابھی فتاویٰ بزازیہ سے منقول ہوا۔ (مولف)

میزانِ شعرانی (ص: ۴۳ مطبوعہ اکمل المطابع دہلی) میں امام ابن عبد البر رحمہ اللہ سے منقول ہے:

”ہم کو کسی امام سے یہ بات نہیں پہنچی کہ اس نے اپنے اصحاب کو کسی مذہب معین کے لازم پکڑنے کا حکم دیا ہو، جس کا خلاف کرنا وہ صحیح نہ جانتا ہو، بلکہ اماموں سے یہی منقول ہے کہ انھوں نے ایک کو دوسرے کے فتوے پر عمل کرنے کو ثابت رکھا ہے، کیوں کہ سبھی امام خدا کی طرف سے ہدایت پر ہیں۔“

نیز اسی صفحہ میں امام ممدوح سے منقول ہے:

”ہم کو کسی حدیثِ صحیح یا ضعیف میں نہیں پہنچا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی کو اپنی امت میں سے یہ حکم دیا ہو کہ وہ ایک مذہب کو لازم پکڑ لے، جس کا خلاف وہ صحیح نہ سمجھے۔“

ضمیمہ ”اشاعۃ السنۃ“ (۴۴/۲) میں علامہ ہارون مرجانی حنفی کی کتاب ”ناظورۃ الحق“ سے منقول ہے:

”شیخ محی الدین عربی نے فتوحاتِ مکیہ میں فرمایا ہے کہ اماموں (جیسے ابو حنیفہ و مالک و احمد و شافعی رحمہم اللہ) نے یہ کام ہرگز نہیں کیا، ان سے کہیں منقول نہیں ہے کہ انھوں نے کسی کو کہا ہو کہ ہمارے ہی قول کے پابند رہو اور نہ یہ کہا ہے کہ ہر بات میں جو ہم فتویٰ دیں، ہماری تقلید کرو۔ ان سے تو اس کا خلاف منقول ہے۔“

”حجۃ اللہ البالغۃ“ (ص: ۱۵۸ مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی) میں چوتھی صدی تک کے لوگوں کا حال منقول ہے:

”جب ان کو کوئی واقعہ پیش آ جاتا تو اس میں جس مفتی کو پاتے، اس سے فتویٰ پوچھ لیتے۔ کسی مذہب کی تعیین نہ کرتے۔“

اسی صفحہ میں و نیز صفحہ (۱۵۹) میں مرقوم ہے:

”ان زمانوں کے بعد ایسے لوگ پیدا ہوئے جو دائیں بائیں چل نکلے اور ان میں کئی امور پیدا ہوگئے۔ ازاں جملہ یہ کہ وہ تقلید① پر مطمئن ہو گئے اور تقلید ان کے دلوں میں ایسی آہستہ چل کر آ گھسی جیسے چیونٹی آہستہ چلتی ہے، جس سے ان کو خبر بھی نہ ہوئی۔“

”عقد الجید“ (ص: ۴۴ مطبوعہ مطبع فاروقی دہلی) اور ”حجۃ اللہ البالغۃ“ (ص: ۱۶۰ مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی) میں امام عز الدین بن عبد السلام رحمہ اللہ سے منقول ہے:

”لوگوں کا ہمیشہ سے یہ حال رہا کہ جو عالم مل جاتا، اس سے مسئلہ پوچھ لیتے۔ کسی مذہب کی کچھ قید نہ تھی اور نہ سائل کو کبھی اس سے کوئی روکتا تھا۔ یہاں تک کہ یہ مذاہب اور ان کے متعصب مقلد

---

① یہاں تقلید سے مراد ہے کسی کی بات کو بے دلیل ماننا۔

پیدا ہوئے (وہ متعصب روک ٹوک کرنے لگے)۔''

نیز ''عقد الجید'' (ص: ۹۸) میں مرقوم ہے:

> ''امام شعرانی رحمہ اللہ نے علمائے مذاہب میں سے ایک بڑے گروہ کا یہ حال نقل کیا ہے کہ وہ اصحابِ مذاہب کے زمانے سے لے کر ان کے زمانے تک ان مذاہب پر عمل کرتے اور فتوی دیتے آئے اور کسی مذہب معین کا التزام نہ رکھتے۔''

امام ممدوح نے اس حال کو اس طرح نقل کیا ہے کہ ان کے کلام سے نکلتا ہے کہ یہ ایسا امر ہے کہ علمائے متقدمین اور متاخرین ہمیشہ اسی حال پر رہے ہیں، یہاں تک کہ یہ حال متفق علیہ اور اجماعی ہو گیا اور سبیل مومنین ٹھہر گیا، جس کا خلاف (بحکم آیت کریمہ: ﴿وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾) جائز نہیں ہے۔

اس طرح کے اقوال ہم کہاں تک نقل کریں؟ ہزاروں میں ہیں۔ مصنف کے لیے اتنا بس ہے اور کچھ اقوال متضمن منعِ تقلید (بمعنی کسی کی بات کو بے دلیل مان لینا) جواباتِ عقائد سے پہلے اپنے اصولِ مذہب کے بیان میں اور کچھ دفعہ دوم کے جواب میں بھی ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ سے نقل کر چکے ہیں۔

اب ایک بات اور یہاں پر لکھنے کے قابل ہے، وہ یہ کہ اوپر کی عبارتوں سے خوب واضح ہوا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ کے اصحاب و خلفاء رضی اللہ عنہم کے زمانے میں، بلکہ کتنے سو برس بعد تک تقلیدِ شخصی کے واجب نہ ہونے پر سب کا اجماع و اتفاق رہا اور اس میں کسی کو خلاف نہ تھا اور یہ اجماع ایسا قطعی اور تواتر کو پہنچا ہوا ہے، جس میں شک وشبہہ کی اصلاً گنجایش نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس زمانے کے کسی آدمی کی نسبت کہیں سے کوئی نشان نہیں دے سکتا کہ وہ کسی امام کی تقلیدِ شخصی کو اس زمانے میں واجب جانتا تھا۔ پھر اس کے بہت زمانے کے بعد وجوب اور عدمِ وجوب میں اختلاف واقع ہوا اور حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

> ''بنی اسرائیل پھوٹ کر بہتر فرقے ہو گئے تھے اور میری امت تہتر فرقے ہو جائے گی اور سوائے ایک فرقے کے سب فرقے دوزخی ہوں گے۔''
>
> صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کی کہ کون ایک فرقہ ہے یا رسول اللہ ﷺ! جو دوزخی ہونے سے مستثنیٰ ہے؟ حضرت ﷺ نے فرمایا: ''جو میرے اور میرے تمام اصحاب کے چال پر ہوگا۔''① (دیکھو: مشکوۃ شریف: ۱/ ۱۹)
>
> نیز فرمایا ہے:
>
> ''جو کوئی تم میں سے میرے بعد جیتا رہے گا، وہ بہت سا اختلاف دیکھے گا۔ سو تم پر (ایسے وقت میں)

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٤١)

میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے، اس کو خوب لازم پکڑیو اور دین میں نئی باتوں سے بہت بچیو، کیوں کہ دین میں ہر ایک نئی بات بدعت ہے اور ہر ایک بدعت گمراہی ہے۔“① (دیکھو: مشکوۃ شریف مطبوع مطبع مجتبائی دہلی: ۱/ ۱۹)

عقائد کے جوابات ختم ہوئے۔ اب یہاں سے عملیات کے جوابات شروع ہوتے ہیں۔

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٠٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٧٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٣)

# عملیات کے جوابات

**پہلا مسئلہ:**

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک پانی اگرچہ نہایت ہی قلیل ہو، نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ رنگ اور بُو اور مزہ تینوں نہ بدلیں، اس کا ثبوت یہ ہے کہ طریقہ محمدیہ ترجمہ درر بہیہ مصنفۂ نواب صدیق حسن خاں رئیس بھوپال مہر شدہ مولوی نذیر حسین صاحب کے صفحہ (۲۷۷) مطبوعہ میں جو مولوی شاہ صاحب کے پاس ہے، مرقوم ہے، جس کا یہ مطلب ہوا کہ ایک پیالہ پانی میں یا ایک گھڑے میں اس قدر گو یا موت یا شراب پڑ جائے کہ جس سے اس کا رنگ اور بو اور مزہ نہ بدلے یا اس میں کتا اور سؤر منہ ڈالے یا کسی کنویں میں سؤر اور کتا ڈوب مرے وہ پانی پاک ہے، اس سے وضو نماز درست ہے۔

**جواب:**

اس مسئلے کا انتساب اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے اور طریقہ محمدیہ ترجمہ درر بہیہ (ص: ۲۷۷) میں یہ کہیں نہیں ہے کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ رنگ اور بو اور مزہ تینوں نہ بدلیں۔ ''تینوں'' کا لفظ اس میں نہیں ہے۔ رسالہ دار نے اپنی طرف سے بڑھا کر اتہام بے جا کیا ہے۔ اصل کتاب (درر بہیہ) میں یہاں پر ''اَوْ'' کا لفظ ہے، جس کے معنی اردو زبان میں ''یا'' کے آتے ہیں۔ نواب صاحب رحمہ اللہ نے اس کا ترجمہ ''و'' کا کیا ہے، جس کے معنی اردو میں ''اور'' کے ہوتے ہیں، لیکن یہ کچھ غلطی نہیں ہے، کیوں کہ جس طرح عربی میں ''وْ'' کے معنی ''اَوْ'' بکثرت آتے ہیں، اسی طرح اردو میں بھی ''اور'' کے معنی ''یا'' بہت آتے ہیں۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ان آیاتِ کریمہ:

① ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ وَ لِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ﴾ [النساء: ۷]

''مردوں کے لیے بھی اس میں سے حصہ ہے جو ماں باپ اور ناتے والے چھوڑ مرے اور عورتوں کے لیے بھی اس میں سے حصہ ہے جو ماں باپ اور ناتے والے چھوڑ مرے۔''

② ﴿وَ اِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ﴾ [النساء: ۸]

''اور ترکہ بانٹنے کے وقت ناتے والے اور بن باپ کے لڑکے اور غریب لوگ (جن کو حصہ نہیں پہنچا) حاضر ہوں تو ان کو بھی اس میں سے کچھ دو۔''

③ ﴿وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١١٥]

''اور جو کوئی رسول کی مخالفت کرے اس کے بعد کہ اس پر ٹھیک راہ کھل چکی ہے اور چلے اس راہ پر جو سب مسلمانوں کی راہ کے سوا ہے، ہم پھیریں گے اس کو جدھر وہ پھرا ہے اور اس کو ہم دوزخ میں ڈالیں گے۔''

میں ظاہر ہے کہ اجتماع مراد نہیں ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ والدین اور قرابت والے جب سب اکٹھے اور مجتمع ہو کر مریں اور مال چھوڑیں تو ان کے ورثہ مردوں اور عورتوں کو اس میں سے حصہ ملے اور جو تنہا تنہا مریں اور مال چھوڑیں تو نہ ملے۔ اسی طرح جب ترکہ کی تقسیم کے وقت قرابت والے اور یتیم اور مسکین سب اکٹھے ہو کر حاضر ہو تو اس میں سے کچھ ان کو دیا جائے اور انفراداً حاضر ہوں تو نہ دیا جائے۔ اسی طرح جب کوئی شخص مخالفتِ رسول اور اتباعِ غیر سبیل المومنین دونوں کا ایک ہی ساتھ مرتکب ہو تو اس کے حق میں وعید مذکور ہو اور انفراداً ایک کا مرتکب ہو تو نہ ہو، حالاں کہ یہ محض باطل ہے۔ (دیکھو: موضح القرآن زیرِ تفسیر آیت دوم و تفسیر مظهری: ١/ ٧٠٤، و تفسير بيضاوی: ١/ ٢٠١)

تو ثابت ہوا کہ ان آیات میں اجتماع مراد نہیں ہے۔ باوجود اس کے شاہ عبد القادر و شاہ رفیع الدین رحمہما اللہ نے ان آیات میں ''وَ'' کا ترجمہ ''اور'' کا کیا ہے تو ضرور ہے ان کے کلاموں میں ''اور'' کے معنی ''یا'' کے ہوں، ورنہ دونوں کے ترجمے غلط ٹھہریں گے۔ اسی طرح آتش کے اس شعر میں ؎

میہماں ہوں میں جگہ دیں مجھے تکلیف کریں
اس کے اصحاب یسار اور یمین تھوڑی سی

اجتماع مراد نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے۔ ایسا ہی اور بہت جگہوں میں ہے۔ اسی طرح نواب صاحب رحمہ اللہ کے کلام میں بھی یہاں پر ''اور'' کے معنی ''یا'' کے مراد ہیں،① تو اس کی دلیل یہ ہے کہ نواب صاحب رحمہ اللہ کی اور

---

① واضح ہو کہ یہ صرف اس امر کی توجیہ مذکور ہوئی ہے کہ اس ترجمہ کو غلط نہیں کہہ سکتے۔ اس کی بھی تصحیح ہو سکتی ہے، ورنہ اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر یہاں پر ترجمہ میں بجائے ''اور'' کا ''یا'' کا لفظ ہوتا تو مطلب بہت صاف اور واضح ہو جاتا اور قرائنِ خارجیہ کے وسیلے سے مطلب نکالنے کی حاجت نہ پڑتی، جیسا کہ نواب صاحب کی اور کتابوں کی عبارتوں میں جو اس مسئلے کے بیان میں مرقوم ہوئی ہیں، بوجہ صاف اور واضح ہونے کے اس کی حاجت نہیں پڑتی اور ہماری دانست میں یہ ترجمہ بالقصد نہیں لکھا گیا ہے، کیوں کہ ایسے ناصاف ترجمہ کے بالقصد لکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، غالباً کاتب کا سہو ہے۔ [مولف]

کتابوں میں جو ان کی خاص تصنیفات ہیں۔ (جیسے مسك الختام و بدور الأهله وغیره) ان میں صاف موجود ہے کہ رنگ و بو و مزہ میں سے ایک کے بدل جانے سے بھی پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ (دیکھو: مسك الختام، مطبوعه مطبع نظامی: ۱/ ۱۷، ۱۸، ۱۹، و بدور الأهلة، مطبوعه مطبع شاهجهانی بهوپال، ص: ۲۰۔ ۲۱، و الروضة الندية شرح الدرر البهية مطبوع مصر، ص: ٤)

پھر یہ مذہب صرف اکیلے نواب صاحب ہی کا نہیں ہے۔ حضرت امام مالک رحمہ اللہ، جن کا مصلیٰ مکہ معظمہ میں قائم ہے اور خود مدینہ طیبہ کے رہنے والے ہیں، ان کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ اور حضرت میمونہ اور حضرت امام حسن اور حضرت ابوہریرہ اور حضرت حذیفہ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اور حضرت حسن بصری اور زہری اور سعید بن مسیب اور سعید بن جبیر اور ثوری اور اوزاعی اور لیث بن سعد اور بخاری و دیگر تابعین و مجتہدین رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ حضرت ابراہیم نخعی جو امام ابوحنیفہ کے استاذ الاستاذ ہیں، ان کا بھی یہی مذہب ہے اور ایک روایت میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے، بلکہ بعض محققین احناف و شوافع (جیسے مولانا بحر العلوم لکھنوی و مولانا ابو الحسنات محمد عبدالحی لکھنوی ۔سلمہ اللہ تعالیٰ۔ و حضرت امام محمد و غزالی رحمہم اللہ) نے بھی اسی مذہب کو قوی اور مرجح فرمایا ہے۔

(دیکھو: هداية، مطبوعه مصطفائی: ۱/ ۱۸، و صحيح البخاري مع القسطلاني، مطبوعه نولکشور: ۱/ ۲٤٦، ۲٤۷، فتح الباري مطبوعه دهلی: ۱/ ۱۷۰۔ ۱۷۳، و نيل الأوطار، مطبوعه مصر: ۱/ ۲۹ و سيرت أحمديه و طريقه محمديه، مطبوعه مصنفه شيخ محمد آفندی برکلی رومی حنفی رحمہ اللہ، ص: ۲۰۷۔ ۲۰۸، و أركانِ أربعه مصنفهٔ مولانا بحر العلوم لكهنوى حنفی رحمہ اللہ، ص: ۵۰۔ ۵۲، و التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد مصنفهٔ مولانا أبو الحسنات محمد عبد الحی لكهنوی حنفی ۔سلمه الله تعالیٰ۔ مطبوعه مصطفائی، ص: ٦۷ و عمدة الرعاية حاشيه شرح وقاية مصنفهٔ أيضاً، مطبوعه أنوارِ محمدی، ص: ۹۳)

واضح رہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب بھی اس سے چنداں برخلاف نہیں ہے، کیوں کہ آپ کا مذہب یہ ہے:

> ”جس پانی میں نجاست پڑ جائے، اس کی نجاست اور طہارت میں مبتلیٰ بہ (یعنی پانی کے حاجت مند) کی اٹکل معتبر ہے۔ یعنی اٹکل سے دریافت کرے کہ ادھر کی نجاست ادھر پہنچی ہے یا نہیں تو جس کی اٹکل میں آئے کہ نہیں پہنچی، اس کے واسطے وہ پانی پاک ہے، اس سے وضو و غسل و نماز سب جائز ہے اور جس کی اٹکل میں آئے کہ پہنچی ہے، اس کے واسطے ناپاک ہے۔“ (دیکھو: فتح القدير، مطبوعه نولکشور، ۱/ ۳۱، ۳۲، و در مختار مع شامي مطبوعه دهلی:

١/ ٢٠، و غاية الأوطار ترجمه اردو در مختار مطبوعه نولكشور: ١/ ٩٨ و نور الهداية ترجمه اردو شرح وقاية، مطبوعه مطبع نظامى: ١/ ٥٠)

تو اب فرق مذہبوں میں اسی قدر ہوا کہ اول میں اٹکل دوڑانا نہیں ہے، صرف رنگ یا بو یا مزہ دریافت کر لینا ہوتا ہے اور دوسرے میں اٹکل دوڑانے کی ضرورت ہے۔ تو اب اگر ایک پانی کو جس میں نجاست پڑ گئی ہے اور پانی کتنا ہی ہو، لیکن رنگ یا بو یا مزہ نہیں بدلا ہے، کوئی استعمال میں لائے تو دوسرا آدمی جو اس کو اپنی اٹکل سے ناپاک سمجھتا ہے، پہلے آدمی پر کچھ اعتراض نہیں کر سکتا اور نہ کچھ الزام دے سکتا ہے، کیوں کہ وہ پہلا آدمی کہہ سکتا ہے کہ ہماری اٹکل میں یہ پانی پاک ہے، تو اب اس باب میں ایک دوسرے سے نزاع نہیں کر سکتا۔ دونوں مذہبوں سے گویا خلاف اُٹھ گیا ہے اور صرف ایک طرح کی نزاع رہ گئی ہے۔ اسی لیے ہم نے کہا تھا کہ دونوں مذہب ایک دوسرے سے چنداں برخلاف نہیں ہیں۔

یہ بھی واضح رہے کہ جو ہم نے امام ابوحنیفہ کا مذہب بیان کیا ہے، احناف کی اکثر کتبِ معتبرہ مذہبی کے مطابق بیان کیا ہے، لیکن اس مذہب کی بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امامِ ممدوح کے مذہب میں پانی کو کوئی چیز ناپاک کرتی ہی نہیں۔ اسی طرح زمین اور کپڑے اور بدن کا حال ہے کہ ان کو بھی کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی۔ (دیکھو: مسند امام اعظم، مطبوعہ، ص: ١٠٣)

نیز واضح رہے کہ جو متاخرین احناف میں دہ در دہ کا مسئلہ مشہور ہے کہ جب پانی دہ در دہ ہو اور اس میں نجاست کتنی ہی پڑ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے اور اس سے کم ہو تو ناپاک ہو جاتا ہے۔ اصل مذہبِ احناف میں اس مسئلے کی کچھ اصل نہیں ہے، نہ امام ابوحنیفہ ﵀ سے یہ قول منقول ہے نہ ان کے شاگردوں سے۔ ہاں امام محمد ﵀ کا پہلے یہ مذہب تھا، پیچھے وہ بھی اس مذہب سے پھر گئے اور امام صاحب ﵀ سے متفق الرائے ہوگئے۔ (دیکھو: فتح القدير لابن الهمام، مطبوعه نولكشور، ص: ١/ ٣٢ و در مختار مع شامى مطبوعه دهلى، ص: ١/ ١٢٨ و غاية الأوطار، مطبوعه نولكشو، ص: ٩٨ و نور الهداية مطبوعه نظامى، ص: ٥٠)

با ایں ہمہ یہ قول بھی اول مذہب سے چنداں مخالف نہیں ہے، کیوں کہ جس طرح مثلاً ایک گھڑا پانی جس میں ایک تولہ پیشاب پڑ جائے، جس سے رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے، بنا بر اول مذہب کے پاک ہے اور بدل جائے تو ناپاک ہے، اسی طرح حوض دہ در دہ جس میں سو گھڑا پانی ہو، اس میں سو تولہ پیشاب پڑ جائے اور رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے، بنا بر اس قول کے پاک ہے اور بدل جائے تو ناپاک، تو اب حساب دونوں کا یکساں ہوگیا۔ یعنی مثلاً فی گھڑے پانی میں ایک تولہ پیشاب پڑنے سے دونوں قولوں پر پانی پاک رہا ناپاک نہ ہوا، تو خوب ظاہر ہوا کہ ان دونوں قولوں میں چنداں تفاوت نہ رہا اور یہی ہم نے کہا تھا۔

اب ہم پانی کے متعلق چند مسئلے کتبِ معتبرہ احناف سے معرضِ نقل میں لاتے ہیں، جس سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ ان لوگوں کو اس طرح کے مسائل میں دوسروں پر طعن کرنا نہیں پہنچتا ہے، ورنہ خود انھیں کے مذہب پر یہ طعن عائد ہو جاتا ہے۔

مسئلہ ①: فتاویٰ عالمگیری (۱/ ۲۹) میں مرقوم ہے:

> ''جس چھت پر جا بجا گو پڑا ہو اور اس پر مینہ کا پانی اس قدر پڑے کہ موری سے بہ چلے اور وہ گو عین موری پر نہ ہو تو وہ پانی پاک ہے، جب تک رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے۔''

مسئلہ ②: درمختار مع شامی (۱/ ۱۲۵ مطبوعہ دہلی) اور فتاویٰ عالمگیری (۱/ ۳۰) میں مرقوم ہے:

> ''وضو میں استعمال کیا ہوا پانی (جو ان کے یہاں ناپاک اور نجاستِ غلیظہ ہے) اگر کسی نالی یا نل میں بہا دیا جائے اور دوسری طرف کسی برتن میں جمع کیا جائے تو وہ پانی پاک ہے۔ اس سے پھر دوسرا آدمی وضو کرے تو درست ہے اور اگر اسی دوبارہ وضو کیے ہوئے پانی کو پھر بطور مذکور بہا کر کسی برتن میں جمع کریں تو وہ پانی بھی پاک ہے۔ اس سے کوئی تیسرا آدمی وضو کرے تو درست ہے۔ اسی طرح جب تک اس پانی سے وضو کرتا اور بہا کر برتن میں جمع کرتا جائے، پاک ہوتا رہے گا اور اس سے وضو درست ہوگا۔''

مسئلہ ③: درمختار مع شامی (۱/ ۱۲۶) میں مرقوم ہے:

> ''اگر پانی میں کوئی پیشاب کر دے (چاہے پانی کتنا ہی ہو) اور بہا دیا جائے اور رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے تو وہ پانی پاک ہے۔''

مسئلہ ④: شامی (۱/ ۱۲۵) میں مرقوم ہے:

> ''دو گھڑے ہیں۔ ایک میں پانی پاک ہے اور دوسرے میں ناپاک، اگر دونوں پانی اوپر سے گرا دیے جائیں اور ہوا میں ملے ہوئے زمین پر پہنچیں یا زمین ہی پر بہائے جائیں تو وہ دونوں پانی پاک ہیں۔''

مسئلہ ⑤: شامی کے صفحہ مذکور میں مرقوم ہے:

> ''زمین کو اگر نجاست پہنچ جائے اور اس پر پانی گرا دیا جائے اور بقدر ایک ہاتھ کے بہ چلے تو پانی اور زمین دونوں پاک ہیں۔''

اسی طرح کے اور بہت سے مسائل ہیں۔ نمونے کے طور پر اس قدر کافی ہیں۔ رسالہ دار اور اس کے اعوان وانصار کو چاہیے کہ انصاف کریں اور بے انصافی چھوڑیں اور اس طرح کا طعن کر کے اپنے مذہب کو بدنام نہ کریں۔

یہ بھی واضح رہے کہ جو ہمارے استاد جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب دہلوی نے اس رسالے پر مہر کی ہے تو اس کے سب مسائل کو تسلیم کر کے مہر نہیں کی ہے۔ بلکہ اس پر یہ عبارت:

> ”اگرچہ قوت وضعف سے کوئی کتاب فقہ کی خالی نہیں ہوتی، تاہم بعض کتاب پر باعتبار صحیح ہونے اکثر مسائل کے ترجیح رکھتی ہے۔ پس اسی طرح یہ رسالہ بھی واسطے طالبِ صادق کے باعتبار صحیح ہونے اکثر اور بیشتر مسائل کے لائق عمل اور اعتماد کے ہے۔“

لکھ کر مہر کی ہے، جس سے صاف ثابت ہے کہ رسالۂ مذکور کے بعض مسائل ضعیف بھی ہیں اور وہ ان کے نزدیک عمل اور اعتماد کے لائق نہیں ہیں۔

نیز واضح رہے کہ بالخصوص یہ مسئلہ مندرجہ رسالہ مولانا ممدوح کے نزدیک مسلم نہیں ہے، کیوں کہ ایک فتویٰ مولانا ممدوح کا جو ۱۲۹۸ھ میں مطبع حنفی دہلی میں طبع ہو کر مشتہر ہو چکا ہے، اس کے چوتھے سوال، جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک لوٹا پانی میں ایک بوند پیشاب کی پڑ جائے تو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> ”وہ پانی بلا ریب ناپاک ہے اور اس کی ناپاکی میں کچھ شک نہیں۔“

نیز اپنی کتاب ”معیار الحق“ میں پانی کی بہت طویل بحث لکھی ہے۔ اس (ص: ۱۵۷) میں یہ عبارت مرقوم ہے: ”پاکی اس پانی کی جو قُلتّین سے... ثابت نہ ہوئی۔“

### دوسرا مسئلہ:

اس رسالے میں جو اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک لڑکے شیر خوار کا پیشاب پاک ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اسی کتاب (ص: ۷) میں مذکور ہے۔

### جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے اور کتاب ”طریقہ محمدیہ“ (ص: ۷) کی عبارت سے بھی لڑکے شیر خوار کے پیشاب کا پاک ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ اصل کتاب (درر بہیہ) میں لڑکے شیر خوار کے پیشاب کا استثنا واقع ہوا ہے اور استثنا میں من جملہ کئی مذہبوں کے ایک مذہب یہ ہے کہ مستثنیٰ حکم مسکوت عنہ میں ہوتا ہے۔ یعنی اس پر کوئی حکم اثباتاً یا نفیاً نہیں ہوتا اور یہی مذہب احناف کا ہے۔ (دیکھو: نور الأنوار، ص: ۱۳۳ و توضیح و تلویح مطبوعہ نولکشور، ص: ۳۳۶ و ۳۳۸)

بلکہ تحقیق یہ ہے کہ یہی مذہب سب کا ہے اور اختلاف اس میں گویا اختلافِ لفظی ہے تو اس صورت میں بہت ظاہر ہے کہ عبارت مذکورہ سے لڑکے شیر خوار کے پیشاب کا پاک ہونا ہرگز نہیں نکلتا۔ ہاں نواب صاحب

بموجب حدیث شریف کے لڑکے شیر خوار کے پیشاب پر پانی چھڑکنے کے قائل ہیں۔ چنانچہ انھوں نے "الروضة الندية شرح الدرر البهية" (ص: ۱۰مطبوعه مصر) "و مسك الختام" (ص: ٤٠مطبوعه نظامی) میں اس کی تصریح کر دی ہے اور یہ ایک بین دلیل ہے اس بات کی کہ نواب صاحب لڑکے شیر خوار کے پیشاب کو پاک نہیں جانتے، ورنہ اس پر پانی چھڑکنے کے کیوں قائل ہوتے؟

یہ مذہب (شیر خوار لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکنا) صرف نواب صاحب ہی کا مذہب نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ جن کا مصلّی مکہ معظمہ میں قائم ہے، ان کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا اور عطاء بن ابی رباح اور حسن بصری اور زہری اور سفیان ثوری اور اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ اور ابن وہب مالکی اور ایک جماعت سلف اور اہلِ مدینہ طیبہ اور اہلِ حدیث رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ حضرت امام نخعی رحمہ اللہ جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے استاذ الاستاذ ہیں، ان کا بھی یہی مذہب ہے اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

(دیکھو: حجة الله البالغة، مطبوعه مطبع صديقی بريلی، ص: ۱۹۱ و قسطلانی مطبوعه نولكشور: ۱/ ۲۳۹ و فتح الباري مطبوعه دهلی: ۱/ ۱٦۳ و نووی شرح صحيح مسلم مطبوعه نولكشور: ۱/ ۱۳۹ و جامع ترمذی مطبوعه مطبع احمدی میرٹھ: ۱/ ۱۲ و نيل الأوطار مطبوعه مصر: ۱/ ٤۷ و التعليق الممجد مطبوعه مطبع مصطفائی، ص: ٦٤)

### تیسرا مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک وضو میں بجائے پاؤں دھونے کے مسح فرض ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ فتاویٰ ابراہیمیہ مصنفۂ مولوی محمد ابراہیم غیر مقلد (ص: ۲) میں، جو مطبوعہ مطبع دھرم پرکاش الہ آباد ہے، درج ہے۔

### جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ ان پر اتہام بے جا ہے۔ ہم نے اہلِ حدیث کی کسی کتاب میں یہ مسئلہ لکھا نہیں دیکھا ہے۔ اہلِ حدیث کی کتابیں جہاں تک ہماری نظر سے گزریں، سب میں یہی لکھا دیکھا کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے۔ ہاں اہلِ حدیث کے نزدیک جس صورت میں پاؤں میں موزہ ہو تو مسافر کے واسطے تین رات دن تک اور مقیم کے واسطے ایک رات دن تک بجائے پاؤں دھونے کے موزے پر مسح کر لینا جائز ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں کسی فرقہ اہلِ سنت کو خلاف نہیں ہے، سب کا اس پر اتفاق ہے۔ یہاں تک کہ یہ مسئلہ اہلِ سنت کی علامت ٹھہر گیا اور ان کے عقائد کی کتابوں میں مندرج ہو گیا

ہے۔ یہ امر ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کتابوں کے حوالے دینے کی ضرورت نہیں۔ ایک ادنیٰ طالب علم بھی جس نے صرف مختصراتِ فقہ وعقائد پڑھی ہوگی، جانتا ہے۔

فتاویٰ ابراہیمیہ کو ہم نے نہیں دیکھا ہے اور نہ ہم جانتے ہیں کہ کیسی کتاب ہے اور نہ اس کے مصنف کے حال سے واقف ہیں۔① مجیب صاحب کو چاہیے کہ اصل کتاب کا معاینہ کروائیں۔

## چوتھا مسئلہ:

اس رسالے میں جو اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک پیشاب کے بعد پانی وغیرہ سے استنجا کرنا بدعت ہے اور بدعت ان کے نزدیک ایسا فعل ہے کہ جو آنحضرت ﷺ کے بعد ہوا ہو اور ہر بدعتی ان کے نزدیک دوزخی ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب ''اعتصام بالسنۃ'' (ص: ۱۹، ۲۰، ۳۷) میں اس کی تصریح ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ استنجا کرنے سے ان کے نزدیک دوزخی ہوتا ہے۔

## جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے۔ مصنف ''اعتصام بالسنۃ'' نے صفحہ (۱۹) میں یہ لکھا ہے:

> ''نہ ثابت ہوا استنجا پتھر اور پانی کا واسطے پیشاب مرد اور عورت کے رسول اللہ ﷺ سے۔''

اس کلام سے مقصود صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگوں میں یہ دستور جاری ہے کہ پیشاب کے بعد پہلے پتھر یا ڈھیلے سے استنجا کرتے ہیں، پھر پانی سے کرتے ہیں۔ اسی طرح دونوں کا جمع کرنا پیشاب کے بعد رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوا۔ یہ مقصود نہیں کہ پیشاب کے بعد استنجا کرنا رسول اللہ ﷺ سے مطلقاً ثابت نہیں ہوا۔ اصل غرض اس کلام سے بیان کرنا ہے فرق کا درمیان دونوں استنجاؤں کے، یعنی استنجا بعد پائخانہ و استنجا بعد پیشاب کے کہ اول میں پتھر اور پانی دونوں کا جمع کرنا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوا ہے، بخلاف دوسرے کے کہ اس میں دونوں کا جمع کرنا، جیسا کہ اکثر دستور جاری ہے، رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوا۔ یہ مطلب نہیں کہ استنجا بعد پیشاب کے صرف پانی یا صرف پتھر سے بھی ثابت نہیں ہوا، جو ہم نے اس کلام کا یہ مطلب بیان کیا ہے، اس کی کئی وجہیں ہیں:

① ایک یہ کہ اس کلام کا یہ مطلب ہوسکتا ہے، بلکہ یہی ظاہر ہے، گو دوسرے مطلب کا بھی احتمال ہو اور جب ایک کلام کے کئی مطلب ہو سکتے ہوں تو اس کا وہی مطلب کہنا مناسب ہے جو اچھا ہو۔

---

① مولانا عبید اللہ صاحب ''جامع الفوائد'' میں فرماتے ہیں کہ یہ شخص شاگرد مولوی احمد علی صاحب مرحوم کا اور سخت حنفی ہے اور آج کل ضلع اعظم گڈھ میں موجود ہے۔ دیکھیے: صفحہ (۳۲) کتاب مذکور مطبوعہ بنارس۔

۲ دوم یہ کہ اس کے مصنف کا حال ہم نے اس کے دیکھنے والوں سے بہت سنا ہے اور جس قدر سنا ہے، اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ شخص اتباع میں ایک بے لاگ آدمی تھا اور یہ ایک پرزور قرینہ ہے اس بات کا کہ اس کے کلام کا وہی مطلب ہو جو سنت کے برخلاف نہ ہو والعلم عند اللہ۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اِشعار کو مکروہ اور بدعت فرمایا ہے، حالانکہ اِشعار رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے اور بالاتفاق سب کے نزدیک یہ عمل بہتر ہے تو علمائے احناف بالانصاف نے آپ کے اس کلام کے ایسے ہی مطلب بیان کیے ہیں، جس سے آپ کا یہ کلام سنت کے برخلاف نہ ہو جائے۔ چنانچہ ایک یہ مطلب بھی بیان کیا گیا ہے کہ آپ کی مراد اشعار سے آپ کے زمانے کے لوگوں کا اشعار ہے کہ وہ لوگ اس میں اس قدر مبالغہ کرتے تھے، جس سے قربانی کے جانور کے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جاتا تھا تو آپ نے اس طرح کے اشعار کو مکروہ اور بدعت فرمایا ہے نہ کہ مطلق اشعار کو۔①

(دیکھو: هداية مطبوعه مصطفائی: ١/ ٢٤٢ و شامی مطبوع دهلی: ٢/ ١٩٧ و نور الهداية مطبوعه نظامي، ص: ٢٣٠۔ ٢٣١ و نووی شرح صحيح مسلم نولكشور: ١/ ٤٠٧ اور اس کی نظیریں اور بہت سی ہیں)۔

نور الانوار میں مرقوم ہے:

"عاقل بالغ کے کلام کے ایسے ہی معنی کہنے چاہیے، جس سے وہ صحیح ہو جائے اور باطل اور بیکار نہ ہو جائے۔" (دیکھو، ص: ۱۰۳)

۳ سوم یہ کہ ہم نے اس کے تعلیم یافتہ لوگوں کو بچشم خود دیکھا ہے کہ پیشاب کے بعد ڈھیلے یا پانی سے ضرور استنجا کرتے ہیں اور یہ بھی ایک ظاہر قرینہ ہے اس امر کا کہ اس کے کلام کا وہی مطلب ہے جو ہم نے کہا ہے۔

اگر بالفرض اس کے کلام کا وہ مطلب نہیں ہے جو ہم نے کہا ہے، بلکہ اس کو پیشاب کے بعد استنجا کرنے کے ثبوت سے مطلقاً انکار ہے تو یہ اس کی ایک چوک ہے اور احادیثِ صحیحہ سے جو اس باب میں مروی ہیں، غفلت اور نسیان ہے۔ (دیکھو: نيل الأوطار، مطبوعه مصر: ١/ ٩٧ و تخريج هدايه زيلعي، مطبوعه مطبع علوى: ١/ ١١٢)

اس طرح کی بھول چوک بڑے بڑے اکابر سے ہوتی آئی ہے، لیکن اس سے نہ کوئی بدعتی ہوا، نہ اہلِ

---

① اشعار کے معنی ہیں: "نشان کر دینا" اور یہاں اس سے مراد ہے: حج یا عمرے میں نیاز (قربانی) کے اونٹ کا کوہان کسی قدر چیر دینا کہ خون ظاہر ہو جائے، تا کہ معلوم ہو کہ نیاز کا جانور ہے۔ [مولف]

سنت سے خارج تو اگر مصنف اعتصام بالسنہ سے بھی اس طرح کی بھول چوک وقوع میں آ گئی تو کیا جائے تعجب ہے اور کیوں اس سے وہ بدعتی بنایا جاتا ہے اور اہلِ سنت سے خارج کیا جاتا ہے؟

دیکھو امام مالک رحمہ اللہ اور بہت سے علمائے سلف نے شش عید کے روزے کو نہ مانا اور اس کے ثبوت سے انکار کیا، بلکہ اس کے بدعت ہونے کا خوف کیا۔ (دیکھو: موطأ إمام مالك، مطبوعہ مطبع فاورقي دهلی، ص: ۹۸ و نيل الأوطار، مطبوعہ مصر: ٤/ ۱۲۰) حالانکہ اس باب میں بہت احادیثِ صحیحہ کتبِ صحاح میں مروی و موجود ہیں۔

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے مقیم کے لیے موزوں پر مسح کے ثبوت سے انکار کیا۔ (دیکھو: موطأ امام محمد مطبوعہ مطبع مصطفائی، ص: ٦٩۔ ۷۰ و قسطلاني: ۱/ ۲۲۷)

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ نے پانی سے استنجا کرنے کو بالکل نہ مانا اور اس کے ثبوت سے (خواہ پیشاب کے بعد ہو یا پائخانہ کے بعد) مطلقاً انکار کیا۔ (دیکھو: نیل الأوطار: ۱/ ۹٦ و قسطلاني: ۱/ ۱۹۵)

اسی طرح حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جُنُب کے لیے تیمّم کا جائز ہونا تسلیم نہیں کیا۔ (دیکھو: تخريج هداية زيلعي: ۱/ ۸۰۔ ۸۱ و قسطلاني: ۱/ ۳۰۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کی میراث دلانے سے انکار کیا، جس کا شوہر بعد خلوت اور قبل تعیین مہر کے مر گیا۔ (دیکھو: نور الأنوار، ص: ۱۷۸)

حالانکہ ان سب ابواب میں احادیثِ صحیحہ کتبِ صحاح ستہ وغیرہ میں مروی و موجود ہیں، تو اگر اس طرح کی بھول چوک سے حسب الحکم رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کے آدمی بدعتی اور اہلِ سنت سے خارج ہو جایا کرے تو۔ معاذ اللہ۔ یہ سب اکابرِ دین ان کے نزدیک کیا ٹھہریں گے؟

مصنف ''اعتصام بالسنۃ'' نے جو (ص: ۲۰) بدعت کی تعریف کی ہے:

''بدعت وہ چیز ہے کہ نہ تھی زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔''

اس میں اس سے ایک قید ''بلا دلیل شرعی'' چھوٹ گئی ہے۔ مراد یہ ہے کہ جو چیز نہ تھی زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں، بلکہ حادث ہوئی بعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلا دلیل شرعی وہ چیز بدعت ہے۔ چنانچہ مولانا عبدالغنی نابلسی دمشقی حنفی رحمہ اللہ کی تعریف میں کہ ''بدعت وہ چیز ہے کہ حادث ہوئی بعد زمانہ صحابہ و تابعین و تبع تابعین کے۔'' یہی قید بعینہٖ چھوٹ گئی ہے۔ (دیکھو: إقامة الحجة، مطبوعہ مصطفائی، ص: ٤، ۹)

یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف ''اعتصام بالسنۃ'' کی مراد اس جگہ ''بدعت'' سے بدعتِ لغوی ہو جو بمعنی عام ہے نہ کہ بدعتِ شرعی، چنانچہ ''إقامة الحجة'' (ص: ٤، ۹) میں بدعتِ لغوی کی بعینہٖ یہی تعریف کی ہے اور اس پر

قرینہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول "نِعْمَتِ الْبِدْعَةُ هٰذِهٖ" کو اس کے ثبوت میں مصنف مذکور نے پیش کیا ہے اور اس قول میں بدعت سے قطعاً بدعتِ لغوی مراد ہے نہ کہ بدعتِ شرعی۔

ہمارے نزدیک بدعتِ شرعی و سنت کی تعریف یہ ہے کہ جو بات دلیلِ شرعی، یعنی قرآن و حدیث سے ثابت ہو، وہ سنت ہے اور وہی دین کی بات ہے اور جو بات دلیلِ شرعی کے برخلاف ہو وہ بدعتِ شرعی ہے، خواہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں حادث ہوئی ہو یا اس کے بعد۔

جو رسالہ دار نے لکھا ہے:

"خلاصہ یہ ہوا کہ استنجا کرنے سے ان کے نزدیک دوزخی ہوتا ہے۔"

ایک بڑی مغالطہ کی بات ہے اور اس طرح کا خلاصہ نکال کر کسی پر اعتراض کرنا محض بے جا اور ناجائز ہے۔ بھلا اگر اس طرح کا خلاصہ نکال کر بحذفِ قیود حسبِ تجویز رسالہ دار کسی پر اعتراض کرنا جائز ہو تو کون فرقہ اہلِ سنت اس تجویز سے دوزخی ہونے سے بچ سکتا ہے۔ مثلاً کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ خطبہ پڑھنا قبل نماز کے عیدین میں اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا جمعہ کے خطبہ میں اور "الصلوة خير من النوم" کہنا ظہر یا عصر میں احناف کے نزدیک بدعت ہے (دیکھو: إقامة الحجة، مطبوعه مصطفائی، ص: ٥، ٧) اور ہر بدعتی ان کے نزدیک دوزخی ہے۔ (دیکھو: جامع الشواهد، ص: ٤، ٥) خلاصہ یہ ہوا کہ خطبہ پڑھنے اور دعا مانگنے اور "الصلوٰة خير من النوم" کہنے سے ان کے نزدیک دوزخی ہوتا ہے!!

نیز کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ پکار کر آمین کہنا اور نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا اور امام کے پیچھے الحمد پڑھنا رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کے نزدیک بدعت ہے (دیکھو: جامع الشواهد، ص: ١) اور ہر بدعتی ان کے نزدیک دوزخی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ آمین کہنے اور نماز میں ہاتھ باندھنے اور الحمد پڑھنے سے ان کے نزدیک دوزخی ہوتا ہے!!

اسی طرح لاکھوں خلاصے نکال کر ہر ایک فرقے کو آدمی دوزخی بنا سکتا ہے۔ نعوذ بالله من أمثال هذه الخرافات.

## پانچواں مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک جو کوئی شخص اپنی بی بی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو تو اس کی نماز بغیر غسل کے درست ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب "ہدایتِ قلوب قاسیہ ردِ گلزار آسیہ" تصنیف مولوی محمد سعید نومسلم شاگرد مولوی نذیر حسین صاحب (ص: ٣٦) میں موجود ہے۔

### جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، بلکہ محض اتہام بے جا ہے اور کتاب ''ہدایتِ قلوب قاسیہ'' میں یہ ہرگز نہیں ہے۔ مجیب صاحب کو چاہیے کہ کتابِ مذکور میں دکھلا دیں۔ مصنف کتاب مذکور نے تو صفحہ مذکور میں اس اتہام کو اہلِ حدیث سے اٹھایا ہے اور صاف لکھ دیا ہے:

''ہم لوگوں پر افترا ہے، ہمارے نزدیک تو غیوبتِ حشفہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔''

تعجب ہے کہ اس قدر صاف اور صریح انکار پر بھی اتہام بے جا سے باز نہیں آتے اور طرفہ یہ کہ اسی کتاب پر حوالہ دیے جاتے ہیں، جس میں اس صفائی کے ساتھ انکار موجود ہے۔ اس سے بڑھ کر اور کیا بے انصافی اور بے باکی ہوگی؟ بلکہ مصنف ''ہدایتِ قلوبِ قاسیہ'' نے تو اس طرح کے چند مسئلے احناف ہی کی طرف منسوب کیے ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ یہ لکھا ہے:

''چار پایہ مثل گائے بکری وغیرہ اور عورت صغیرہ اور عورت مردہ کے ساتھ جماع کرنے سے بغیر انزال کے ان کے یہاں غسل نہیں آتا۔''

فی الواقع یہ مسئلہ کتبِ معتبرہ احناف میں موجود ہے، بلکہ ان میں یہ بھی لکھا ہے:

''عورت صغیرہ و مردہ و چہار پایہ کے ساتھ جماع کرنے سے بغیر انزال کے وضو بھی نہیں ٹوٹتا اور روزہ بھی نہیں جاتا، بلکہ آلہ کا دھونا بھی لازم نہیں آتا۔ اسی طرح نماز پڑھ لینا جائز ہے، کیوں کہ عورت کی شرمگاہ کی رطوبت پاک ہے۔'' (دیکھو: در مختار مع شامي مطبوعه دهلی: ١/ ١١٢، ٢/ ١٠٠، ١٠٤، و غاية الأوطار مطبوعه نولكشور: ١/ ٨٣، ٥١٢، ٥١٥)

### چھٹا مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک تیرہ رکعت سے زیادہ نفل پڑھنا اور تہائی رات سے زیادہ عبادت میں جاگنا بدعتِ مذمومہ ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب ''معیار الحق'' (ص: ٢٢) میں مذکور ہے۔

خلاصہ یہ کہ اکثر شب یا ثلث شب سے زیادہ عبادت کرنا، جیسا کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام اور اولیائے عظام مثل غوثِ اعظم حضرت سید عبدالقادر جیلانی وغیرہ سے ثابت ہے، ان کے نزدیک گناہ ہے۔

### جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے اور کتاب ''معیار الحق'' میں ہرگز یہ نہیں ہے کہ

تیرہ رکعت سے زیادہ نفل پڑھنا مطلقاً بدعتِ مذمومہ ہے، اس میں صرف یہ ہے کہ جناب رسالت مآب ﷺ نے عمر بھر میں کبھی شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نفل نہیں پڑھی اور یہ بہت ٹھیک بات ہے۔ احادیثِ صحیحہ سے اسی طرح ثابت ہے۔

(دیکھو: مشکوٰۃ شریف مطبوعہ مجتبائي دھلی، ص: ۸۰، ۸۱ و قسطلانی شرح صحیح بخاری، مطبوعہ نولکشور: ۲/ ۲۶۱، ۲۶۲، ۶۷۵ و جامع ترمذي، مطبوعہ مطبع أحمدي میرٹھ: ۱/ ۶۱ و غنیة الطالبین مطبوعہ مطبع مرتضوی دھلی، ص: ۷۵۳، ۷۵٤ و موطا إمام مالك مطبوعہ مطبع فاروقی دھلی، ص: ٤۲، ٤۳ و موطأ امام محمد مع التعلیق الممجد مطبوعہ مطبع مصطفائی، ص: ۱۱۷، ۱۲۰ و حجة اللّٰہ البالغة مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی، ص: ۲۱٤ و مسند إمام أعظم، مطبوعہ، ص: ۱۲۵ و تفسیر عزیزی پارہ تبارك الذي مطبوعہ، ص: ۲٤۲)

اس سے (بانضمام دیگر احادیث کے) صرف شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نفل پڑھنے کا بدعت ہونا ثابت ہوتا ہے نہ یہ کہ اس سے مطلقاً تیرہ رکعت سے زیادہ نفل پڑھنا بدعت نکلتا ہے اور اس پر بھی اعتراض کرنا محض بے جا ہے، اس لیے کہ کتبِ معتبرۂ احناف میں بلا خلاف یہ لکھا ہے:

> ”نفل پڑھنا قبل نمازِ عید کے عید گاہ میں مکروہ و ناجائز ہے۔ اسی طرح بعد طلوعِ فجر کے دو رکعت سے زیادہ نفل پڑھنا اور دن کو چار رکعت سے زیادہ اور رات کو آٹھ رکعت سے زیادہ ایک سلام سے نفل پڑھنا مکروہ و ناجائز ہے۔“

ان سب کی دلیل یہی لکھی ہے:

> ”حضرت ﷺ نے یہ نمازیں نہیں پڑھیں، باوجودیکہ آپ ﷺ نماز پر حریص تھے۔ اگر ان کا پڑھنا جائز ہوتا تو کبھی نہ کبھی آپ بیانِ جواز کے لیے ضرور پڑھ لیتے۔“ (دیکھو: هداية مطبوعہ مصطفائی: ۱/ ۷۰، ۱۵۳ و فتح القدیر مطبوعہ نولکشور: ۱/ ۲٦۷ و شامی مطبوعہ دھلی: ۱/ ٤٥٤ و عینی علی الهداية: ۱/ ۷۰)

یہی دلیل بعینہٖ یہاں بھی جاری ہے کہ حضرت ﷺ نے کبھی شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نفل نہیں پڑھے اور اگر زیادہ پڑھنا جائز ہوتا تو بیانِ جواز کے لیے کبھی نہ کبھی ضرور پڑھ لیتے۔ جب شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نفل پڑھنا مکروہ اور ناجائز اور خلافِ سنت ثابت ہوا تو اس کے بدعت ہونے میں کیا شک رہا؟ یہیں سے کہا ہے جس نے کہا ہے اور کیا خوب کہا ہے ؎

بہ زہد و ورع کوش و صدق و صفا     و لیکن میفزائے بر مصطفیٰ

[زہد وورع اور صدق وصفا کے ساتھ کوشش کرو، لیکن مصطفی ﷺ (کی سنت) پر کسی چیز کا اضافہ مت کرو]

واضح رہے کہ معیار الحق میں تو شب کو تیرہ رکعت تک نفل پڑھنا ثابت کیا ہے اور احادیثِ صحیحہ سے اسی طرح ثابت ہے، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، لیکن کتبِ فقہیہ معتبرہ احناف میں تو زیادہ سے زیادہ آٹھ ہی رکعت تک لکھا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔ (دیکھو: در مختار مع شامی مطبوعہ دھلی: ۱/ ۲۶۰ و غایة الأوطار، مطبوعہ نولکشور: ۱/ ۳۱۷ و فتاویٰ عالمگیری: ۱/ ۲۱۸)

معیار الحق میں جو تہائی رات جاگنے اور دو تہائی سونے کو لکھا ہے، یہ بھی قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ ''غایة الأوطار'' ترجمہ درمختار (مطبوعہ نولکشور) میں لکھا ہے:

> ''بہتر یہ ہے کہ رات کے چھ حصے کرے۔ پہلے تین حصے میں سوئے اور چوتھے اور پانچویں میں جاگے اور چھٹے میں سوئے، کیونکہ صحیحین میں مروی ہے کہ اللہ کو سب نمازوں سے محبوب حضرت داود علیہ السلام کی نماز ہے کہ وہ آدھی رات سوتے، پھر تہائی رات جاگتے، پھر چھٹا حصہ سوتے۔ لکھا ہے کہ اسی طرح حلیہ میں ہے۔'' (دیکھو: ۱/ ۳۱۷)

صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اسود بن یزید نے ان سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ رات کو نماز کس طرح پڑھتے تھے؟ تو فرمایا کہ اول شب میں سو رہتے اور آخر شب میں اٹھتے، پس نماز پڑھتے، پھر اپنے خواب گاہ کو لوٹ جاتے اور سو رہتے، پھر جب مؤذن اذان کہتا تو چٹ پٹ اٹھتے، پھر اگر نہانے کی ضرورت ہوتی تو نہا کر ورنہ وضو کر کے مسجد کو تشریف لے جاتے۔ (دیکھو: جلد دوم، قسطلانی، مطبوعہ نولکشور، ص: ۲۶۷، و غنیۃ الطالبین مطبوعہ مطبع مرتضوی دہلی، ص: ۷۵۲)

رسالہ دار نے دعویٰ تو کر دیا کہ اکثر شب یا ثلث شب سے زیادہ عبادت میں جاگنا آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام اور اولیائے عظام مثل حضرت غوثِ اعظم سید عبدالقادر جیلانی وغیرہ سے ثابت ہے، لیکن اس کا ثبوت کچھ نہیں دیا اور جو آنحضرت ﷺ سے اس باب میں قولاً و فعلاً ثابت ہے، اس کا ذکر تو ہم ابھی ''غاية الأوطار'' و ''قسطلاني'' و ''غنية الطالبين'' وغیرہ سے کر چکے ہیں اور جو بات آنحضرت ﷺ سے قولاً وفعلاً ثابت ہے، اس کے خلاف کی نسبت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف کرنی ان خاصانِ خدا کی شان میں بے ادبی کرنی ہے اور ان کو مخالفتِ سنت کے ساتھ متہم کرنا ہے۔ نعوذ بالله من ذلك.

اگر فرضاً کسی صحابی سے کوئی بات بظاہر خلافِ سنت بسندِ صحیح ثابت ہو جائے تو اس کو کسی محمل حسن پر محمول کرنا چاہیے اور ان کی شان میں خلافِ سنت کام کرنے کا گمان نہ کرنا چاہیے اور اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہر شخص کی بات قابل لینے کے بھی ہوتی ہے اور قابل چھوڑنے کے بھی سوائے رسول اللہ ﷺ کے، جیسا کہ ہم اس

کو اوپر اپنے اصولِ مذہب کے بیان میں مفصل بیان کر آئے ہیں۔

جو حضرت محبوب سبحانی سیدی شیخ عبدالقادر جیلانی ۔قدس سرہٗ۔ سے ثابت ہے، وہ یہ ہے کہ جنابِ ممدوح اپنی کتاب "غنية الطالبين" (مطبوعہ مطبع مرتضوی دہلی) میں اولاً عباداتِ شاقہ اور کثرتِ عبادات بعض صالحین کی ممنوعیت بیان کر کے صفحہ (٥٧٧) میں فرماتے ہیں:

"صالحین کے احوال و افعال کو مت دیکھو، بلکہ جو کچھ حضرت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، اس کو دیکھو اور اسی پر اعتماد کرو، تاکہ تم یگانۂ آفاق ہو جاؤ۔"

صفحہ (٦٧٧) میں فرماتے ہیں:

"مستحب ثلثِ شب کا قیام ہے اور کمتر مستحب چھٹے حصہ شب کا، اس لیے کہ نبی ﷺ نے ہرگز کسی شب کو صبح تک قیام نہیں کیا، بلکہ ہر ایک شب میں سو رہتے تھے اور کسی شب کو صبح تک نہیں سوئے، بلکہ قیام کرتے تھے، جس طرح کہ ہم نے بیان کیا۔"

یہ بھی واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام سے نصف شب اور قریب دو تہائی شب (بلکہ بعضوں سے تمام شب) کا بھی عبادت میں جاگنا ثابت ہے، لیکن یہ سب قبل نسخ کے تھا نہ کہ بعد نسخ کے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولاً جب حضرت رسول اللہ ﷺ مکہ شریف میں تشریف رکھتے تھے تو قیامِ شب (شب کو عبادت میں جاگنا) آپ ﷺ پر فرض تھا (اور بعضوں کے نزدیک امت پر بھی فرض تھا اور یہی بات صحیح ہے) اور اس میں یہ قید تھی کہ قیام دو ثلث شب یا قریب دو ثلث یا نصف شب یا ثلثِ شب ہو۔ ثلثِ شب سے کم نہ ہو اور اس پر ایک سال تک (دیکھو: قسطلاني: ٢/ ٢٩٢ اور بعضوں کا قول ہے کہ دس سال یا کچھ کم و بیش تک) آپ ﷺ نے اور آپ ﷺ کے اصحاب نے عمل کیا اور اس کا بیان سورت مزمل کی اس آیت میں ہے:

﴿ يَاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا ۝ نِّصْفَهٗٓ اَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيْلًا ۝ اَوْ زِدْ عَلَيْهِ ﴾

[المزمل: ١۔ ٤]

[اے کپڑا اوڑھنے والے (مراد اس سے رسول ﷺ ہیں) قیام کر رات کو، مگر کسی رات قیام کر آدھی رات یا آدھی رات سے کم تھوڑا سا یا آدھی رات پر زیادہ کر]

اور اس آیت میں ہے:

﴿اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ﴾ [المزمل: ٢٠]

[بے شک تیرا رب جانتا ہے کہ تو قیام کرتا ہے دو تہائی رات کے قریب اور آدھی رات اور تہائی رات]

پھر جب حضرت مکہ شریف ہی میں تشریف رکھتے تھے (اور بعضوں کا قول ہے کہ جب ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں تشریف لائے) تو یہ قید منسوخ ہوگئی اور مطلق قیامِ شب کی (جس قدر آسانی ہو سکے) فرضیت باقی رہے، بعد کو وہ بھی منسوخ ہوگئی۔ صرف استحباب باقی رہا اور اس کا بیان بھی اسی سورت کی اس آیت: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [المزمل:۲۰] اور اس آیت: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ [المزمل: ۲۰] میں ہے۔

(دیکھو: تفسير مدارك و تفسير جلالين و قسطلانی مطبوعه نولكشور: ۲/ ۲٦۳ وغیرہ)

اب اگر کوئی صاحب آنحضرت ﷺ سے تمام شب یا اکثر شب کے قیام کے ثابت کرنے کا شوق کریں تو ان کو اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ اس قیام کو بعد منسوخیت قید مذکور کے سند صحیح سے ثابت کریں، ورنہ ان کو کچھ مفید نہ ہوگا، کیونکہ قبل نسخ کے تو ہم کو بھی اکثر شب کے قیام کے ثبوت سے انکار نہیں ہے اور نہ کوئی مسلمان اس سے انکار کر سکتا ہے، اس لیے کہ یہ تو نصِ قرآن ہی سے ثابت ہے۔

واضح ہو کہ اصل منشا اس اتہام کا یہ ہے کہ رسالہ ''تنویر الحق'' کے مصنف نے چند عبادات شاقہ منقولہ آیندہ کی نسبت حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف کی تھی اور اس کو جناب امام رحمہ اللہ کی مدح سمجھا تھا۔ اس پر ''معیار الحق'' میں اس جگہ یہ بیان کیا ہے کہ تمام شب ہمیشہ جاگنا اور ہر رات میں ہزار رکعت نماز پڑھنی اور ہر روز تین قرآن ختم کرنا اور ایک وضو سے عشا اور فجر کی نماز ہمیشہ پڑھنی ممنوع اور بدعت ہے، کیوں کہ اس طرح کی عباداتِ شاقہ سے حضرت نے منع فرمایا ہے، جیسا کہ احادیثِ صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے۔ (پھر ان احادیث کو بیان کیا) اور ظاہر ہے کہ جس چیز سے حضرت ﷺ نے منع فرما دیا، اس کے ممنوع اور بدعت ہونے میں کیا شک رہا؟

نیز یہ بیان کیا ہے کہ رسالہ ''تنویر الحق'' کے مصنف نے جو اس طرح کی عباداتِ شاقہ ممنوعہ خلافِ سنت کی نسبت امام ممدوح کی طرف کی ہے اور اس کو جناب امام کی مدح سمجھا ہے، اچھا نہیں کیا۔ اس طرح کی ممنوع باتوں کی نسبت کرنی موجبِ ذم ہے نہ کہ باعثِ مدح اور جناب امام کی تو یہ شان نہیں ہے کہ ایسی تکالیف شاقہ اور بدعات کی ان کی طرف نسبت کی جائے تو ایسی بدعات کو جناب امام کی طرف ہرگز نسبت کرنی نہ چاہیے، کیونکہ امام صاحب لحاظِ سنت کا بہت رکھتے تھے اور ثوابِ کثیر اتباعِ سنت میں ملتا ہے نہ کہ زیادہ مشقت اٹھانے میں ؎

گر طمع خواہد زمن سلطان دین     خاک بر فرق قناعت بعد ازیں

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی۔ قدس سرہ۔ تفسیر عزیزی پارہ تبارک الذی (ص: ۲۴۲) میں فرماتے ہیں:

''پس بخوانید آنچہ کہ آسان شود بر شما در نماز تہجد و شب بیداری از قرآن کہ اقلش دہ آیت در دو رکعت

است چنانچہ در حدیث شریف وارد ست کہ «ركعتان في جوف الليل خير من الدنيا وما فيها » و اعلیٰ سبع قرآن در سیزدہ رکعت ست اگر وتر ہم باقی ست والا در دوازدہ رکعت و بعضے تا سوم حصہ قرآن نیز جائز داشتہ اند و در حدیث شریف وارد ست کہ ہر کہ قرآن را در کمتر از سہ شب ختم کند بے فہم ولا یعقل ست زیرا کہ مقصد یکہ از تلاوت قرآن ست تدبر و تعمق در معنی آنست و در کمتر از سہ شب ایں معنی اکثر اشخاص را حاصل شدن مستبعد ست و مع ہذا ترتیل و تجوید بالکلیہ فوت میشود پس قرآن قرآن نمے ماند۔ “①

[پس پڑھیے قرآن سے جو آسان ہو آپ کے لیے نمازِ تہجد میں اور رات کی نماز میں کم از کم قرآن کی دس آیات دو رکعت میں پڑھیں، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ ”رات میں دو رکعت نماز پڑھنا، دنیا اور جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر ہے۔“ بہتر ایک منزل پڑھنا ہے، تیرہ رکعت میں اگر وتر بھی باقی ہو، ورنہ بارہ رکعت اور بعض لوگ قرآن کا تہائی حصہ پڑھنا ایک رات میں بھی جائز مانتے ہیں اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ ”جو شخص قرآن کو تین رات سے کم میں پڑھتا ہے کم فہم اور بے عقل ہے۔“ کیوں کہ قرآن کی تلاوت کا مقصد اس میں غور و فکر کرنا ہے اور یہ چیز تین رات سے کم میں اکثر لوگوں حاصل نہیں ہو سکتی، ساتھ ہی ترتیل و تجوید کی رعایت قطعاً نہیں ہو پاتی، جس کے سبب قرآن قرآن نہیں رہ جاتا]

مسند امام اعظم مطبوعہ (ص: ۱۱۰) میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

”جس نے قرآن کو تین رات سے کم میں پڑھا، اس نے گویا قرآن نہیں پڑھا۔“

اسی طرح اور بہت سی کتابوں میں ہے۔

### ساتواں مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک مالِ تجارت میں اور سوائے اونٹ، گائے، بکری کے اور جانوروں میں مثل بھینس و بھیڑ کے زکوۃ واجب نہیں اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ طریقہ محمدیہ تصنیف صدیق حسن خان ترجمہ درر بہیہ مولفہ قاضی شوکانی (ص: ۱۷۔ ۱۸) میں مذکور ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تجارت کے مال میں خواہ کروڑہا روپیہ کا ہو اور بھینس اور بھیڑ میں خواہ کروڑہا ہوں، زکوۃ نہیں ہے۔

### جواب:

ہم مالِ تجارت میں وجوبِ زکوۃ کے قائل ہیں اور ہمارے استاذ جناب مولانا سید نذیر حسین صاحب بھی اس کے قائل ہیں، چنانچہ ایک فتویٰ مولانا ممدوح کا جو ۱۲۹۸ھ میں مطبوع حنفی دہلی میں طبع ہو کر شائع ہو چکا

---

① تفسیر عزیزی (۳۰۶/۲)

ہے، اس کے پہلے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

”مالِ تجارت میں زکوۃ دینی عند الجمہور فرض ہے اور یہی صحیح بات ہے۔“①

واضح رہے کہ مسائلِ اختلافیہ میں بلا دلیل اپنے جی سے اس طرح کا خلاصہ نکال کر کسی پر اعتراض کرنا سخت بے جا ہے۔ کیا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں یہ مسئلہ نہیں ہے کہ موتی اور عنبر اور جواہرات مثل یاقوت، فیروزہ، لعل، زمرد، الماس وغیرہ میں (جو کان میں ملیں اور تجارت کے لیے نہ ہوں) اگرچہ کروڑوں روپے کے ہوں، زکوۃ واجب نہیں ہے؟ اسی طرح گھوڑے اور گدھے اور خچر اور بیل اور اونٹ سواری یا بار برداری میں (جو تجارت کے لیے نہ ہوں) خواہ کروڑ ہا ہوں، اسی طرح وہ مال جس کو خریدا، پھر تجارت کی نیت کی یا گھر میں رکھنے کو مول لیا، اس نیت سے کہ اگر نفع ملے گا تو بیچ ڈالوں گا، اگرچہ کروڑوں روپیہ کا ہو۔ اسی طرح لڑکے کے مال میں خواہ کروڑ ہا روپیہ کا ہو (حالانکہ لڑکے کے مال میں بہت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک، جن میں سے حضرت عمرو حضرت علی و حضرت عائشہ و عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم ہیں، زکوۃ واجب ہے اور یہی مذہب امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق رحمہم اللہ کا ہے)۔ (دیکھو: هداية، مطبوعه مصطفائی: ١/ ١٨٠، ١٨٢، ١٧١، ١٧٢، ١٦٦، ١٧٠ و در مختار مع شامی مطبوعه دهلی: ٢/ ٤٦، ١٤، ١٩، ١٨ و غاية الأوطار مطبوعه نولكشور: ١/ ٤٦٢، ٤٣٨، ٤٤٥ و جامع ترمذي، مطبوعه، مطبع أحمدی ميرتهه، ص: ٨٥)

پھر اگر کوئی شخص بلا دلیل اپنے جی سے خلاصہ نکال کر احناف پر اعتراض کرے تو کیا اس کی یہ حرکت بے جا نہ سمجھی جائے گی؟ اسی طرح اوروں پر بھی سمجھو۔ انصاف کرو، بے انصافی چھوڑو۔

واضح ہو کہ اصل کتاب ”درر بہیہ“ میں اس جگہ یوں ہے:

”زكوة الحيوان إنما تجب منه في النعم، وهي الإبل والبقر والغنم“②

[جانور کی زکوۃ کا بیان: جانور میں سے صرف چار پائے میں زکوۃ واجب ہے اور چار پائے اونٹ اور بقر (یعنی گائے، بھینس) اور غنم (یعنی بھیڑ، بکری، دنبہ) ہیں]

اس میں کچھ غلطی نہیں ہے، کیونکہ بقر کا لفظ عرب کی زبان میں گائے اور بھینس دونوں کو شامل ہے۔ اسی طرح غنم کا لفظ بھیڑ اور بکری دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ ”قاموس“ اور ”ہدایہ“ (١/ ١٧٠ مطبوعہ مصطفائی) اور ”شامی“ (٢/ ١٨۔ ١٩ مطبوعہ دہلی) وغیرہ میں مذکور ہے۔

اس صورت میں ہماری دانست میں مترجم سے بقر اور غنم کے ترجمے میں ضرور مسامحہ ہوگیا ہے، مگر یہ کہ

---

① دیکھیں: فتاوی نذيريه (٦/٩٣)

② الدرر البهية (ص: ٦)

محاورۂ اردو میں بھی گائے کا لفظ مثل بقر کے بھینس کو اور بکری کا لفظ غنم کے بھیڑ کو شامل ہو۔ وجہ اس مسامحہ کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ بقر کا لفظ گائے میں اور غنم کا لفظ بکری میں بہت مستعمل و مشہور ہے۔ ترجمے کے وقت اسی مشہور کی طرف خیال جاتا رہا۔

### آٹھواں مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک خالہ سوتیلی یعنی جس کا باپ ایک ہو اور ماں جدا جدا، اس سے اس کے بھانجے کا نکاح درست ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ فتویٰ مہری مولوی عبد القادر (غیر مقلد شاگرد مولوی نذیر حسین ساکن دہلی امام کالی مسجد) میں ہے، جس پر بلا انکار مولوی نذیر حسین کی مہر موجود ہے اور وہ فتویٰ کاتب الحروف کے بعض احباب کے پاس موجود ہے۔

### جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے۔ ان پر اتہام بے جا ہے۔ ہم نے اہلِ حدیث کی کسی کتاب میں یہ لکھا نہیں دیکھا ہے اور اس فتوے کو جس کا رسالہ دار نے حوالہ دیا ہے، مجیب صاحب کو چاہیے کہ پیش کریں۔

### نواں مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک طلاق سے زائد دو طلاق دی ہوں یا تین اور بیچ میں رجوع نہ کیا ہو تو دو طلاق یا تین طلاق واقع نہ ہوں گی اور اس کے خاوند کو وہ عورت بغیر حلالہ کے درست ہو جائے گی اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ کتاب ''طریقہ محمدیہ'' (ص: ۲۶) میں مذکور ہے، حالانکہ یہ بالکل خلاف ہے قرآنِ مجید اور تمام اہلِ اسلام سے۔

### جواب:

دو طلاقوں میں تو سبھی کے نزدیک وہ عورت اپنے خاوند کو بغیر حلالہ کے درست ہے اور کسی فرقہ اسلامیہ کو بھی اس میں خلاف نہیں ہے۔ یہ امر ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی کتاب کے حوالہ دینے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ تاہم بعض کتبِ معتبرہ احناف کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ (دیکھو: ہدایہ مطبوعہ مصطفائی، ص: ۳۷۴ و نور الہدایہ، مطبوعہ نظامی: ۲/ ۵۹)

اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں یہ مسئلہ ایسی صاف و روشن طرح سے بیان ہوا ہے، جس میں اختلافِ رائے کا موقع باقی ہی نہیں چھوڑا ہے۔ سورۂ بقرہ کے رکوع (۲۹) میں فرمایا ہے:

﴿ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْتَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ۲۲۹]

یعنی طلاق (رجعی) دو طلاقیں ہیں دو دفعہ کر کے، پھر رکھنا ہے (عورت کو) اچھی طرح سے یا رخصت کرنا ہے اچھی طرح سے۔

مجیب صاحب کو چاہیے کہ اس کا نشان دیں کہ وہ کون سا قرآن ہے، جس میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ دو طلاقوں میں بھی عورت اپنے خاوند کو بغیر حلالہ کے درست نہیں ہے اور وہ کون سے تمام اہلِ اسلام ہیں، جن کا یہ مسئلہ ہے، تاکہ اس مسئلے کا اس قرآن اور ان تمام اہلِ اسلام کے خلاف ہونا معلوم ہو۔ لیکن مجیب صاحب تنہا کیا اپنے تمام جانب داروں کے ساتھ بھی مل کر چاہیں کہ ان باتوں کا نشان دیں تو ہرگز تا قیامِ قیامت نشان نہیں دے سکتے، بجز اس کے کہ یہ کہیں کہ اب رسالہ دار پر کوئی نیا قرآن اترا ہے، جس میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے اور تمام اہلِ اسلام سے اسی کی امت (یعنی اسی کے اعوان و انصار وہم خیال) مراد ہیں۔

باقی رہیں تین طلاقیں جو اکٹھا دی جائیں، اس میں اختلاف ہے کہ تین واقع ہوتی ہیں یا ایک؟ کسی کے نزدیک ترجیح تین کے واقع ہونے کو ہے اور کسی کے نزدیک ایک کے۔ تو جس کے نزدیک ترجیح اول کو ہے اس کے نزدیک عورت بغیر حلالہ کے درست نہیں ہے اور جس کے نزدیک ترجیح ثانی کو ہے، اس کے نزدیک بغیر حلالہ کے درست ہے۔ (دیکھو: تفسیر کبیر، مطبوعہ استنبول: ٢٧/ ٣٧٢ و معانی الآثار طحاوی مطبوعہ مصطفائی: ٢/ ٣١ و فتح الباري مطبوعہ مصر: ٩/ ٣١٦ و نیل الأوطار مطبوعہ مصر: ٦/ ١٥٤، ١٥٥)

رہا یہ امر کہ قرآنِ مجید سے کس کے قول کی ترجیح نکلتی ہے؟ اس کی بحث بہت طویل ہے، اس وقت اس بحث کے چھیڑنے کی حاجت نہیں ہے۔ اس وقت صرف اسی قدر اظہار مقصود ہے کہ جو رسالہ دار نے لکھا ہے: ”یہ بالکل خلافِ قرآن مجید اور تمام اہلِ اسلام کے ہے۔“ کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

### دسواں مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ ان کے نزدیک مرد پر سونے کا زیور حرام ہے نہ اور چیزوں کا اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ ”طریقہ محمدیہ“ (ص: ٣٨) میں مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرد کو خواہ مولوی ہو یا واعظ یا ہجڑا، چاندی کے پازیب بالے بالیاں وغیرہ سب درست ہیں۔

### جواب:

اس مسئلہ کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرف صحیح نہیں ہے، ان پر اتہام بے جا ہے اور ”طریقہ محمدیہ“ میں یہ نہیں ہے کہ مرد کو چاندی کے پازیب، بالے، بالیاں، کنگن سب درست ہیں۔ اس میں تو یوں ہے:

”مرد پر سونے کا زیور مطلقاً حرام ہے اور چاندی کا وہ زیور جس میں عورتوں سے مشابہت لازم نہیں

آتی، جیسے تلوار کا قبضہ یا انگوٹھی وغیرہ، مرد پر حرام نہیں اور چاندی کا وہ زیور جس میں عورتوں سے مشابہت لازم آتی ہے، مرد پر حرام ہے۔“

ظاہر ہے کہ پازیب، بالے، بالیاں، کنگن خاص عورتوں کے پہناوے ہیں نہ کہ مردوں کے تو مردوں کو درست ہونا کہاں سے نکلا؟

کتاب ”دلیل الطالب“ جو نواب صاحب کی خاص تصنیف ہے، اس میں اس مسئلے کو بہت بسط سے لکھا ہے، جس کا حاصل یہ ہے:

> ”جو شخص مردوں کے لیے چاندی کے استعمال کے جائز ہونے کا قائل ہے، وہ کہتا ہے کہ چاندی کا استعمال عورتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ مرد اور عورت دونوں اس میں برابر ہیں (جیسے کپڑا وغیرہ) ہاں طریقہ استعمال ہر ایک کا جدا ہے، اس لیے مشابہت ایک کی دوسرے سے لازم نہیں آتی۔ تو مرد اگر اپنا ہتھیار یا منطقہ (پیٹی) چاندی سے آراستہ کرے تو کوئی وجہ اس کی ممانعت کی نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ ﷺ کی تلوار میں چاندی کا ہونا ثابت ہے۔“ (دیکھو: دلیل الطالب، ص: ٤٣٥، ٤٣٦)

اس مسئلے پر بھی رسالہ دار کا اعتراض کرنا سخت بے جا ہے کہ مرد کو چاندی کی انگوٹھی پہننا یا منطقہ اور تلوار کا چاندی سے آراستہ کرنا کتبِ معتبرہ احناف میں بلا خلاف مرقوم ہے اور اس کی دلیل یہی لکھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ سب امور ثابت ہیں۔ (دیکھو: هداية مطبوعه مصطفائی: ٤/ ٣٦١ و در مختار مع شامي مطبوعه دهلی: ٤/ ٢٢٩ وغیرہ)

## گیارھواں مسئلہ:

جو اس رسالے میں اہلِ حدیث کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ ہے کہ پنیر جو شام میں سور کے پنیر مایہ سے بنایا جانا اس کا مشہور تھا یا اور چیزیں کہ جن میں سور کی چربی پڑنی مشہور تھی، جب وہ آنحضرت ﷺ کے پاس آتی تھی، آپ بلا دریافت کھاتے تھے۔ اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ فتویٰ مہری مولوی عطا محمد میں ہے، جو رسالہ ”اظہار الحق“ مطبوعہ مطبع اتالیق ہند واقع لاہور میں مندرج ہے اور اس رسالے میں مولوی نذیر حسین صاحب وغیرہ کی بھی مہریں موجود ہیں اور اس رسالے کے چھپوانے میں مولوی نذیر حسین صاحب نے کوشش تام فرمائی، چنانچہ مصنف رسالہ مذکور شروع میں اس امر پر تصریح کرتا ہے۔

## جواب:

اس مسئلے کا انتساب بھی اہلِ حدیث کی طرح صحیح نہیں ہے۔ محض اتہام بے جا ہے اور جو یہ مسئلہ فتویٰ

مہری مولوی عطا محمد میں ہے، اس سے اہلِ حدیث پر کیا الزام ہے؟ مولوی عطا محمد نے تو یہ مسئلہ اہلِ حدیث کی کسی کتاب سے نہیں لکھا ہے، بلکہ ایک فقہ کی کتاب سے (جس کا مصنف شافعی المذہب ہے اور سنا ہے کہ مصر میں چھپی ہے) لکھا ہے، جس کا نام خود مولوی عطا محمد نے لکھ دیا ہے (یعنی قرۃ العین کی شرح فتح العین) جس کا رسالہ دار نے مصلحتاً ذکر نہیں کیا اور خود مولوی عطا محمد کو سنا ہے کہ حنفی المذہب تھے، اب فوت ہوئے۔

پھر یہ جو لکھا ہے کہ اس رسالے میں مولوی نذیر حسین صاحب کی بھی مہر موجود ہے، اس سے کیا مطلب ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ مولوی صاحب ممدوح کے تمام رسالے کی بابت مہر موجود ہے تو یہ محض کذب و بہتان ہے، اس لیے کہ رسالہ مذکور بہت سے فتووں کا مجموعہ ہے، اس میں بصفحہ (۲۹، ۳۰) دو فتوے بجواب دو سوالوں کے جنابِ ممدوح کے بھی موجود ہیں اور انھیں دونوں فتووں پر جناب ممدوح کی مہر ہے اور ان دونوں میں اس مسئلے کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ ہم دونوں فتوے مع ہر دو سوال کے اس جگہ پر نقل کرتے ہیں، گو اصل رسالے کے ملاحظہ سے حقیقۃ الحال بخوبی منکشف ہو سکتی ہے۔

### سوال اول:

نصاریٰ کے کنووں اور ظروف کا پانی جو جملہ نجاسات اور منجسات علیٰ اختلاف المذاہب سے یقیناً مبرا ہو، ان لوگوں کو استعمال میں لانا جو اپنے دین سے واقف ہیں اور خوف اور ضرر اختلاط مداہنت سے مامون ہیں اور ان کے اس استعمالِ آب سے ان کی زیادتی اور سستی دین کا اندیشہ نہ ہو، جائز ہے یا نہیں؟ بینوا و توجروا.

### سوال دوم:

طعامِ نصاریٰ جو من جملہ محرمات و نجاسات مقررہ کل مذاہب اسلامیہ سے محفوظ و خالی ہو، ایسے لوگوں کو کھا لینا جن کی تشریح سوال اول میں گزر چکی ہے، جائز ہے یا نہیں؟ بینوا و توجروا.

### جواب:

جائز ہے، بدلیل حدیث صحیح بخاری کے آنحضرت نے ایک عورت مشرکہ کے پکھال سے لوگوں کو پانی پلایا اور وضو اور غسل کرایا① اور حدیث بخاری اور حدیث رزین کے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت نصرانیہ کی ٹھلیا سے وضو کیا② اور حدیثِ ترمذی کے کہ آنحضرت ﷺ سے قبیصہ نے سوال کیا طعامِ نصاریٰ سے، تو آپ ﷺ نے اجازت دی اور فرمایا:

«لا يتخلجن في صدرك طعام ضارعت فيه النصرانية»③

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٨٢)

② صحيح البخاري تعليقاً (١/ ٨٢) سنن الدارقطني (١/ ٣٢)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥٦٥)

اغاثۃ اللهفان میں بھی آثار منقول ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اہلِ کتاب کا کھانا کھایا④ اور جو احادیث اور آثار اس کے معارض منقول ہیں، وہ محمول ہیں مظنۂ نجاست پر یا جہلا اشخاص پر جن سے خوف سستی دین وتجاوز حدود ہیں اور نہ ان سے سوال ہے اور نہ ان کے حق میں جواب ہے۔ واللّٰه أعلم وعلمه أتم و أحكم. فقط

مہر جناب مولوی مہر جناب مولوی مہر جناب مولوی مہر جناب مولوی مہر جناب مولوی مہر جناب مولوی

محمد عبدالحکیم سید شریف حسین سید محمد نذیر حسین سید احمد حسین ابوسعید حسین محمد عبدالحکیم

اصل یہ ہے کہ رسالہ جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب کی خدمت میں مرتب ہو کر پیش نہیں ہوا تھا۔ جنابِ ممدوح کے پاس دونوں سوال مذکور ہوئے تو انھوں نے ان کا جواب لکھ کر اپنی مہر ثبت فرما دی تھی۔ پھر خان احمد شاہ قائم مقام اکسٹرا اسٹنٹ کمشنر بہادر ہوشیار پور نے چند فتوے علمائے دہلی و لاہور و امرت سر و کپور تھلہ و ہوشیار پور وغیرہ سے حاصل کر کے اپنے طور پر ترتیب دے کر شائع کر دیے۔ چنانچہ انھوں نے شروع رسالہ مذکور میں اس امر کی تصریح کر دی ہے۔

جناب مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب نے اپنے فتوے مطبوعہ مطبع حنفی دہلی میں جو ۱۲۹۸ھ میں شائع ہو چکا ہے، تیسرے سوال کے جواب میں فرمایا ہے:

> ''سور کی چربی کسی شے میں مل جائے تو اس شے کا کھانا سب کے نزدیک حرام ہے اور حرمتِ سور کی نصِ قطعی قرآن سے ثابت ہے اور اس کی حرمت احادیث سے بھی ثابت ہے اور منکر اس کا کافر ہے۔''

ایسا ہی اپنے فتوے مندرجہ کتاب ''هداية القلوب القاسية'' میں، جو ۱۲۹۵ھ میں مطبع انصاری دہلی میں طبع ہوا تھا، فرماتے ہیں۔ اگر یہ مطلب نہیں تو اہلِ حدیث پر اس کا اتہام بے جا ہے اور انصاف کا خون کرنا ہے۔ یہ جو لکھا ہے کہ اس رسالے کے چھپوانے میں مولوی نذیر حسین صاحب نے کوشش تام فرمائی ہے، چنانچہ مصنف رسالہ مذکور شروع میں اس امر پر تصریح کرتا ہے، یہ بھی محض کذب اور بہتان ہے، نہ مولانا ممدوح نے اس کے چھپوانے میں کوشش فرمائی ہے نہ مصنف رسالہ مذکور نے کہیں اس امر کی تصریح کی ہے۔ مجیب صاحب کو چاہیے کہ اصل رسالہ ''اظہار الحق'' میں ان سب باتوں کا معاینہ کرائیں، ورنہ ظلم سے ہاتھ کھینچیں۔ فَإِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِيْنَ.

پہلے سوال کے جواب پر بحث ختم ہوئی۔ اب دوسرے سوال کے جواب پر بحث شروع ہوتی ہے:

---

① إغاثة اللهفان (١/ ١٥٧)

اس بحث سے رسالہ دار کی بے انصافی خوب ظاہر ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ رسالہ دار کو اس کتاب کے بنانے سے بندگانِ خدا کو ہدایت کرنی اور ان کو اچھی راہ بتانی مدنظر نہ تھی، بلکہ سچی باتوں پر پردہ ڈالنا اور ان کو چھپانا اور ان کے ذریعے سے بندگانِ خدا میں پھوٹ اور تفرقہ ڈالنا مقصود تھا، جس سے حفظِ امنِ عامہ میں فتور پڑے اور بندگانِ خدا کے دنیاوی و دینی کاموں میں حرج و نقصان واقع ہو اور اس کے اعوان و انصار، جنھوں نے اس کام میں اس کی تائید کی اور اس کے اس رسالے پر اپنی مہریں و دستخط کر دیے یا اس کے اشاعت و اذاعت میں کوششیں فرمائیں، سب کے سب بموجب احادیث شریفہ منقولہ مندرجہ ذیل:

* عن جرير رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده غير أن ينقص من أجورهم شيئ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها، و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيئ» رواه مسلم و النسائي وابن ماجه والترمذي.①

[جریر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے اسلام میں کوئی اچھا طریقہ جاری کیا تو اسے اس کا ثواب ملے گا اور جتنے لوگ اس کے بعد اسے دیکھ کر وہ کام کریں گے، ان کا اجر بھی اسے ملے گا، بغیر اس کے کہ ان کے ثواب میں کوئی کمی ہو اور جو شخص اسلام میں کوئی برا کام جاری کرے گا، اس پر اس کا گناہ بھی ہوگا اور ان لوگوں کا بھی جو اس پر عمل کریں گے، بغیر اس کے کہ ان کے گناہوں میں کوئی کمی ہو]

* وعن حذيفة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: «من سن خيراً فاستن به، كان له أجره ومثل أجور من تبعه غير منتقص من أجورهم شيئاً، ومن سن شرا فاستن به كان عليه وزره، ومثل أوزار من تبعه غير منتقص من أوزارهم شيئاً» رواه أحمد والحاكم، وقال: صحيح الإسناد، و رواه ابن ماجه من حديث أبي هريرة.②

[حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے اچھا طریقہ جاری کیا، پھر اس پر عمل کیا گیا، اسے اس کا ثواب ملے گا اور ان لوگوں جیسا ثواب بھی جنھوں نے اس پر عمل کیا بغیر اس کے کہ ان کے ثواب میں کوئی کمی ہو اور جس نے برا طریقہ شروع کیا، پھر اس طریقے پر عمل کیا گیا تو اسے اس کا گناہ ملے گا اور ان لوگوں کا گناہ بھی ملے گا، جنھوں نے اس کی پیروی کی بغیر اس کے کہ ان کے گناہوں میں کوئی کمی ہو]

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠١٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٥٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٥٥٤)

② مسند أحمد (٥/ ٣٨٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠٤) المستدرك (٢/ ٥٦١)

* وعن عمرو بن عوف أن النبيﷺ قال لبلال بن الحارث «إعلم يا بلال!» قال: ما أعلم يا رسول الله؟ قال: «إنه من أحيىٰ سنة من سنتي قد أُميتت بعدي كان له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا يرضاها الله ورسوله، كان له مثل آثام من عمل بها، لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً» رواه ابن ماجه والترمذي وحسنه (من كتاب الترغيب والترهيب للحافظ عبد العظيم المنذري، ص: ٢٩۔ ٣٠)①

[عمرو بن عوف کہتے ہیں کہ نبیِ مکرم ﷺ نے بلال بن حارث کو کہا: اے بلال جان لو! انھوں نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! میں کیا جان لوں؟ آپ ﷺ نے کہا: جس نے میری کسی ایسی سنت کو زندہ کیا جو میرے بعد متروک ہوچکی تھی، اسے ان لوگوں کے برابر اجر ملے گا، جنھوں نے اس پر عمل کیا بغیر اس کے کہ ان کے اجروں میں کوئی کمی واقع ہو اور جس نے کوئی بدعت و گمراہی ایجاد کی، جس پر اللہ اور اس کا رسول راضی نہ تھے، اسے ان لوگوں کے برابر گناہ ملیں گے، جنھوں نے اس پر عمل کیا اور ان لوگوں کے گناہوں میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی]

اس وزر و وبال میں رسالہ دار کے شریک ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہدایت کرے۔ اللهم وفقنا لما تحب وترضىٰ، واجعل آخرتنا خيراً من الأولىٰ آمين ثم آمين.

## دوسرے سوال کے جواب پر بحث:

رسالہ دار نے دوسرے سوال کے جواب میں یہ لکھا ہے کہ گروہِ اہلِ حدیث سے مخالطت و مجالست کرنا اور ان کو اپنی خوشی سے مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع ہے اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مسائل مذکورہ سے معلوم ہوا کہ یہ فرقہ اہلِ بدعت ہے نہ کہ اہلِ سنت اور مخالطت اور مجالست اہلِ بدعت سے شرعاً ممنوع ہے اور اس اخیر فقرے کے ثبوت میں ایک حدیث اور دو عبارتیں دو کتابوں کی نقل کی ہیں۔

## جواب:

اس دوسرے سوال کے جواب میں دو دعوے کیے ہیں:

1. ایک یہ کہ فرقہ اہلِ حدیث سے مخالطت اور مجالست کرنا شرعاً ممنوع ہے۔
2. دوسرا یہ کہ ان کو اپنی خوشی سے مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع ہے۔

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٧٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠٩)

لیکن جو دلیل بیان کی ہے وہ بفرضِ صحت① صرف پہلے دعوے کی دلیل ہو سکتی ہے۔ دوسرا دعویٰ جو اس رسالے کا بظاہر اصلی مقصود ہے، اس کو محض بے دلیل چھوڑ دیا ہے، کوئی ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی اس کی نہیں لکھی ہے اور بنظرِ تغلیطِ عوام و فریب دہی کے دو دعوے یکجا ذکر کر کے ذیل میں برائے نام ایک دلیل لکھ دی، تاکہ عوام دھوکے میں آ کر جانیں کہ دونوں دعوے مدلل ہیں۔

اصل تو یہ ہے کہ یہ حضرت اس کی دلیل کہاں سے لا سکتے ہیں؟ تمام روئے زمین کے لوگ اکٹھا ہو کر چاہیں کہ اس کی دلیل شرعی لائیں تو نہیں لا سکتے۔ تمام اگلے پچھلے علماء نے اہلِ بدعت کا حال لکھا، مگر یہ کسی نے نہیں لکھا کہ ان کو مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع ہے۔

شیعہ وغیرہ جو اپنے اہلِ سنت نہ ہونے کے اقراری ہیں، وہ تو مسجد میں برابر نماز پڑھتے ہیں۔ آج تک کسی امام و مجتہد سے ان کو مسجد میں نماز خوانی سے روکنے کا فتویٰ منقول نہ ہوا اور خاص حرمین شریفین میں یہ سب مختلف فرقے ایک مسجد میں نماز پڑھتے ہیں اور کوئی کسی سے معترض و مزاحم نہیں ہوتا اور یہ حضرت تمام دنیا کے اگلے پچھلے مسلمانوں سے الگ ہو کر زمرۂ اہلِ حدیث کو جو اصل اہلِ سنت ہیں، چند بے جا تہمتیں لگا کر مسجد میں آنے دینا شرعاً ممنوع لکھتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ ان کی شرع کون سی ہے، جس میں اہلِ حدیث کا مسجد میں آنے دینا ممنوع لکھا ہے؟

حضرت رسول اللہ ﷺ کا عیسائیوں کو اپنی مسجد میں آنے دینا اور ان کا اس مقدس مسجد میں اپنے طریقے کے مطابق نماز پڑھنا اور کفار و مشرکین کو آپ کا اس مسجد میں اتارنا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کفار کو نجس نہ ٹھہرانا اور ان کو عام مسجدوں میں آنے کی اجازت دینا ہم حصہ اول② میں مشروحاً لکھ چکے ہیں۔

---

① بفرضِ صحت اس لیے کہا گیا کہ اگر اس دلیل کو صحیح مان لیں تو سوائے رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کے جتنے حنفی شافعی مالکی حنبلی موجود یا گزرے ہیں اور جتنے ان سے پہلے اہلِ اسلام صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین رحمہم اللہ گزرے ہیں، سب کے سب۔ معاذ اللہ۔ اہلِ بدعت ٹھہرتے ہیں، کیونکہ ان عقائد و مسائل میں سے بیشتر انھیں حضرات کے عقائد اور مسائل ہیں، چنانچہ بحث جواب اول سے بخوبی واضح ہوا۔

② [اس سے مراد "الکلام النباہ" ہے] عبارت حصہ اول کے اس مقام کی جس کا یہاں پر حوالہ دیا گیا ہے یہ ہے: تفسیر مفتی روم رحمہ اللہ (۲/ ۵۸۶ مطبوعہ استنبول) و تفسیر مظہری قاضی ثناء اللہ پانی پتی (۱/ ۳۴۶ مطبوعہ حصار) و دیگر کتبِ معتبرہ میں مرقوم ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے تو ایسے لوگوں کو بھی اپنی مسجد میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، جو مسلمان ہی نہ تھے، بلکہ عیسائی مذہب رکھتے تھے اور وہ لوگ مع افسر جس کا نام عبد المسیح تھا ساٹھ آدمی تھے۔ یہ سب لوگ آنحضرت ﷺ کے پاس مدینہ طیبہ میں مقامِ نجران سے سفیر آئے تھے۔ آپ کی مسجد میں داخل ہوئے، وہیں ان کی نماز کا وقت آ گیا۔ نماز پڑھنے کو کھڑے ہو گئے۔ بعض اشخاص حاضرین ان کے مزاحم ہوئے۔ آنحضرت ﷺ نے خود ان کو نماز پڑھنے کی اجازت دی ⬅

اس سے صاف ظاہر ہے کہ رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی پورا انحراف رکھتے ہیں کہ برخلاف ان کے فتوے کے جو تمام معتبراتِ احناف میں موجود ہے، فتوے دیتے ہیں اور جھوٹ اپنے کو حنفی سنی لکھ کر امامِ ممدوح کو بدنام کرتے ہیں۔

یہ جو لکھا ہے کہ مسائلِ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ اہلِ حدیث اہلِ بدعت ہیں نہ کہ اہلِ سنت، محض باطل ہے، اس لیے کہ مسائلِ مذکورہ سے یہ ہرگز معلوم نہ ہوا کہ اہلِ حدیث اہلِ بدعت ہیں نہ کہ اہلِ سنت، چنانچہ بحث جواب سوالِ اول سے اس کا حال بخوبی منکشف ہوا۔ ہاں انتساب مسائل مذکور سے اہلِ حدیث کی طرف رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کا ظلم اور بے انصافی اور اہلِ حدیث بے چاروں پر بہتان و افترا پردازی البتہ معلوم ہوئی۔

اگر فرضاً یہ قول صحیح ٹھہرے تو سوائے رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کے جتنے حنفی شافعی، مالکی، حنبلی موجود یا گزرے ہیں اور جتنے ان چاروں سے پہلے اہلِ اسلام حضرات صحابہ و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین رحمہم اللہ گزرے ہیں، سب کے سب۔معاذ اللہ۔ اہلِ بدعت ٹھہریں گے، کیوں کہ ان عقائد و مسائل میں سے بیشتر انھیں حضرات کے عقائد و مسائل ہیں۔ چنانچہ بحث جواب سوال اول سے بخوبی واضح ہو چکا۔

یہ جو لکھا ہے کہ مخالطت اور مجالست اہلِ بدعت سے شرعاً ممنوع ہے، بہت صحیح بات ہے (جس حالت میں کہ منجر بمداہنت ہو) لیکن یہ دیکھیں کہ اہلِ بدعت کون لوگ ہیں؟ جو اللہ و رسول کی اطاعت کو اپنے مذہب کا اصل الاصول جانتے ہیں اور اللہ رسول کے کلام کے مقابلے میں کسی کی نہیں سنتے یا جو ان پر طرح طرح کے بے جا اتہامات لگا کر قرآن و حدیث پر عمل کرنے سے لوگوں کو روکتے ہیں اور نفرت دلاتے ہیں!!

حضرت محبوب سبحانی سیدی شیخ عبد القادر جیلانی۔قدس سرہ۔ ''غنیۃ الطالبین'' (ص: ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۲ مطبوعہ مطبع مرتضوی دہلی) میں فرماتے ہیں:

> ''اہلِ بدعت کی علامت یہ ہے کہ اہلِ حدیث کی مذمت اور عیب جوئی میں لگے رہتے ہیں اور ان کے طرح طرح کے نام رکھتے ہیں۔ کوئی ان کو حشویہ کہتا ہے، کوئی مجبّرہ کہتا ہے، کوئی مشبہہ کہتا ہے

---

← اور اُن مزاحمت کرنے والوں کو اس بے جا مزاحمت سے باز رکھا۔ انھوں نے حسبِ اجازت خاص اس مقدس مسجد میں اپنے طریقے کے مطابق رو بمشرق (یعنی بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی)

ہدایہ (۴/ ۳۷۶ چھاپہ مصطفائی) میں مرقوم ہے کہ قبیلہ ثقیف کے جو سفیر آئے تھے اور وہ کفار تھے، ان کو نبی ﷺ نے اپنی مسجد میں اتارا تھا۔ تخریج ہدایہ زیلعی رحمہ اللہ (ص: ۳۰۴ چھاپہ علوی) میں اتنا اور بھی لکھا ہے کہ لوگوں نے عرض کی: یارسول اللہ ﷺ! آپ ان کو مسجد میں اتارتے ہیں، حالانکہ یہ لوگ مشرک ہیں؟ تب آپ نے فرمایا کہ زمین نجس نہیں ہوجاتی۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کافروں و مشرکوں کو نجس نہیں فرماتے اور عام مسجدوں میں ان کو آنے کی اجازت دیتے ہیں۔ (دیکھو: ہدایہ چھاپہ مصطفائی: ۴/ ۳۷۶ و درمختار مع شامی، چھاپہ دہلی: ۵/ ۲۴۸)

کوئی اور کچھ کہتا ہے، حالانکہ ان کا کوئی نام نہیں ہے بجز ایک نام کے کہ وہ ''اہلِ حدیث'' ہے۔ اہلِ بدعت نے جو جو نام ان کے مقرر کیے ہیں، وہ ان پر چسپاں نہیں ہوتے۔ جس طرح کفارِ مکہ نے جو جو نام نبی ﷺ کے رکھے تھے (یعنی ساحر، شاعر، مجنون، مفتون، کاہن) وہ آپ پر چسپاں نہ تھے اور نہ تھا آپ کا نام مبارک اللہ کے نزدیک اور اس کے فرشتوں اور ساری مخلوقات کے نزدیک مگر رسول، نبی، تمام عیبوں سے بَری۔''

یہ جو اس کے بعد ایک حدیث لکھی ہے، جس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی خوبی اور ان میں نقصان اور عیب نکالنے والوں کی مذمت بیان فرمائی ہے اور ان کے ساتھ کھانے پینے، نکاح کرنے اور نماز پڑھنے وغیرہ سے منع فرمایا ہے:

**اولاً:** مجیب صاحب کو چاہیے کہ اس کی سند کتبِ معتبرہ احادیث و اسماء الرجال سے تحریر فرمائیں کہ اس کے سب راوی کیسے ہیں ثقہ ہیں یا نہیں؟ اور ایک کو دوسرے سے سماع یا لقا ہے یا نہیں اور ان میں کوئی مدلس ہے یا نہیں؟ اور حافظہ کے کیسے ہیں اور علت و شذوذ سے سالم ہے یا نہیں؟ کیوں کہ استدلال کسی حدیث سے اِن باتوں کی تحقیق پر موقوف ہے۔

**ثانیاً:** یہ دیکھیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں نقصان اور عیب نکالنے والے کون لوگ ہیں، جو ان کے عقائد و مسائل پر طعن کریں، جیسا کہ بحث جوابِ سوالِ اول سے معلوم ہو چکا یا جو ان کو دین کا پیشوا اور خدائے تعالیٰ کا برگزیدہ اور پیارا بندہ جانیں جیسے اہلِ حدیث؟

پھر جو اس کے بعد تفسیر عزیزی کی عبارت نقل کی ہے، جس میں سہل بن عبداللہ تستری کا قول منقول ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

''مرد صحیح الایمان را باید کہ با بدعتیاں اُنس نہ گیرد و ہم مجلس و ہم کاسہ وہم نوالہ بایشاں نشود و ہر کہ با بدعتیاں دوستی پیدا کند نورِ ایمان و حلاوت آں از وے برگیرند۔''

[صحیح الایمان موحد کو چاہیے کہ بدعتیوں سے معاملہ نہ رکھے اور ان کا ہم پیالہ و ہم نوالہ و ہم مجلس نہ بنے۔ جو شخص بدعتیوں سے محبت و دوستی رکھتا ہے، اللہ اس سے نورِ ایمان چھین لیتا ہے]

بہت صحیح بات ہے، لیکن یہاں بھی وہی دیکھیں جو اوپر مذکور ہوا کہ اہلِ بدعت کون لوگ ہیں؟ اس کے بعد جو طحطاوی کی عبارت نقل کی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے:

''فرقہ ناجیہ یعنی فرقۂ اہلِ سنت اب چار مذہب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی میں جمع ہوگیا ہے اور جو ان چاروں سے اس زمانہ میں خارج ہے، وہ اہلِ بدعت اور دوزخی ہے۔''

اصل میں یہ عبارت خود طحطاوی کی نہیں ہے، بلکہ ایک مفسر کی عبارت ہے، طحطاوی نے اس کو نقل کر دیا

ہے۔ اس کا مطلب صاف اور واضح طور پر اسی قدر ہے کہ اس مفسر کے زمانے میں فرقہ اہلِ سنت میں سے وہی لوگ رہ گئے تھے جو حنفی، شافعی، مالکی حنبلی کہلاتے تھے اور ان چاروں کے سوا دوسرے لوگ فرقہ اہلِ سنت میں سے باقی نہیں رہے تھے اور جو ان کے سوا باقی رہ گئے تھے، وہ فرقہ اہلِ سنت میں سے نہ تھے، بلکہ فرقہ اہلِ بدعت (مثل جبریہ وجہمیہ وغیرہ) میں سے تھے، جو فرقہ اہلِ سنت سے اصول میں مخالف ہیں۔

مفسر مذکور نے یہ ایک امر اتفاقی اپنے زمانے کا بیان کیا ہے، جو اس کے زمانے میں اتفاقاً ایسا واقع ہوگیا تھا۔ اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھا جاتا کہ جو ان چاروں سے خارج ہے، وہ مطلقاً اہلِ سنت سے خارج اور اہلِ بدعت میں داخل اور دوزخی ہے۔ حاشا وکلا!

یہ مطلب اس کی عبارت کا ہرگز نہیں ہوسکتا اور یہ مطلب کیونکر ہوسکتا ہے، جب کہ اس نے خود ہی دو جگہ پر اس عبارت میں اپنے زمانے کی قید لگا دی ہے۔ نیز اگر یہ مطلب اس کی عبارت کا کہا جائے تو معاذ اللہ تمام ائمہ اہلِ سنت اور ان کے پیرو جو ان چاروں کے سوا گزرے ہیں اور تمام صحابہ و تابعین و تبع تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تمام علمائے اصولیین جنھوں نے یہ لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی ہونے کی تکلیف نہیں دی ہے اور تمام فقہائے حنفیہ جنھوں نے چاروں مذہب سے باہر فتوے دیے ہیں، اہلِ بدعت اور دوزخی ٹھہریں گے اور جب اس عبارت کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا تو اس سے اہلِ حدیث کے اہلِ بدعت ہونے پر استدلال کرنا نہایت امرِ بے جا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ جس طرح اس مفسر کے زمانے کے قبل فرقہ اہلِ سنت کے لوگ جو ان چاروں سے خارج تھے، اہلِ بدعت اور دوزخی نہ تھے، اسی طرح اس مفسر کے زمانے کے بعد جو اس فرقے کے لوگ ان چاروں سے باہر ہیں، اہلِ بدعت اور دوزخی کیونکر ہو سکتے ہیں؟ دونوں زمانوں میں اس اَمر میں فرق کا قائل تو وہی شخص ہوسکتا ہے جو ختم نبوت کا۔ معاذ اللہ۔ قائل نہیں ہے، بلکہ اس مفسر کے زمانے میں یا اس کے بعد کسی اور نبی ناسخِ شریعتِ محمدیہ۔ علی صاحبها الصلوات والتسليمات۔ کے مبعوث ہونے کا قائل ہے، ورنہ بدون اس کے یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ جو طریقہ کہ مفسر مذکور کے زمانے کے قبل محمود سمجھا جاتا تھا اور اس پر چلنے والے اہلِ سنت اور اہلِ جنت تصور کیے جاتے تھے۔ وہی طریقہ اس مفسر کے زمانے کے بعد مذموم ہو جائے اور اس پر چلنے والے اہلِ بدعت اور دوزخی ٹھہریں۔ وهذا ظاهر جداً.

نیز واضح رہے کہ مفسر مذکور نے یہ حال اپنے زمانے کے دنیا بھر کے لوگوں کا نہیں لکھا ہے، بلکہ صرف اپنے قرب و جوار کے لوگوں کا لکھا ہے اور اس کی ایسی مثال ہے، جیسے بولتے ہیں کہ اچھے لوگ اب صرف فلاں قوم میں رہ گئے ہیں تو اس سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے کہ اس زمانے میں اس قرب و جوار میں ایسا حال ہے نہ

کہ تمام دنیا میں۔ اسی طرح یہاں پر بھی سمجھنا چاہیے۔ اس کی ایک مثال پہلے عقیدے کے جواب میں بھی گزر چکی ہے، جہاں فرقہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا ذکر ہوا ہے کہ دیارِ خراسان و عراق و شام و دیگر اماکن و اقطار میں فرقہ اشاعرہ ہی کو اہلِ سنت و جماعت کہتے ہیں اور دیارِ ماراء النہر میں صرف فرقہ ماتریدیہ کو اس لقب (اہلِ سنت و جماعت) سے ملقب کرتے ہیں۔

یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اس مفسر نے اپنے زمانے کے دنیا بھر کے لوگوں کا حال لکھا ہے، حالانکہ یہ بہت ظاہر ہے کہ نہ اس کے پاس ایسا کوئی آلہ تھا نہ اور کسی کے پاس جس سے تمام دنیا کے ہر ایک آدمی کا حال بالتفصیل دریافت ہوجاتا تھا کہ کون کس مذہب کا ہے اور کون کس مذہب کا؟ مفسر مذکور نے جب یہ عبارت لکھی تھی، اس زمانے میں آلات کی صفائی کی ایسی ترقی نہیں ہوئی تھی، جو اب سرکار انگلشیہ کے زمانے میں ہوئی ہے اور یوماً فیوماً ہوتی جاتی ہے اور ترقی اخبار کا حال بھی جس درجہ پر اب ہے، خوب ظاہر ہے کہ ذرا ذرا سی باتیں اخباروں کے ذریعہ سے شہرۂ آفاق ہوجاتی ہیں لیکن آگے یہ حال نہ تھا۔

بایں ہمہ اس زمانے میں ایسا کوئی شخص سنا نہیں جاتا، جس کے پاس اس طرح کا آلہ موجود ہو، جس سے تمام دنیا کے ہر ایک شخص کا تفصیلی حال معلوم ہوجاتا ہو۔ پھر اس مفسر کے زمانے میں ایسے آلے کے ہونے کا کیونکر گمان ہوسکتا ہے؟ تو معلوم ہوا کہ اُس نے صرف اپنے قرب و جوار کا حال لکھا ہے تو اب اس سے لازم نہیں آتا کہ اس کے زمانے میں اور جگہ کے لوگ جو چاروں مذہبوں سے خارج تھے، وہ اہلِ سنت سے خارج اور اہلِ بدعت و دوزخی تھے۔

تو اب خوب ثابت ہوا کہ اس عبارت کو رسالہ دار کے مطلب سے کہ ”اہلِ حدیث کو اہلِ بدعت ٹھہرانا۔“ کچھ تعلق نہیں ہے۔

نیز عبارتِ مذکورہ رسالہ دار کے مطلب سے کیوں کر متعلق ہوسکتی ہے۔ مفسر مذکور نے تو اس عبارت کے بعد، جس کو رسالہ دار نے نقل نہیں کیا ہے، اپنے گروہ کا اہلِ حق ہونا اہلِ حدیث ہی کی شہادت سے ثابت کیا ہے اور انھیں کی کتب و روایات کو اس بارے میں اصل اور دلیل ٹھہرایا ہے اور کہا ہے کہ مذہب کی حقیقت مجرد دعوے سے ثابت نہیں ہوتی، جب تک دلیل کے مطابق نہ ہو تو مذہب کی حقیقت اور بطلان کی یہی شناخت ہے کہ جو مذہب کہ ان احادیثِ صحیحہ کے مطابق ہو، جن کو علمائے اہلِ حدیث نے اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے، وہ مذہب حق ہے اور جو ان کے مخالف ہو وہ باطل ہے، پھر اگر اہلِ حدیث ہی اہلِ بدعت اور اہلِ باطل ٹھہریں گے تو ان کی شہادت کس طرح قابلِ اعتبار ہوگی اور ان کی کتب و روایات پر کیونکر وثوق ہوگا؟ پھر کسی مذہب کی حقیقت و بطلان کی شناخت کس طرح ممکن ہوگی؟

اگرچہ رسالہ دار نے جس قدر عبارت مفسر مذکور کی نقل کی ہے، اسی سے اس کا مقصود رسالہ دار سے غیر متعلق ہونا ظاہر ہے، جیسا کہ ابھی بیان ہوا، لیکن اگر وہ مفسر مذکور کی پوری عبارت اور اس کے قبل کی طحطاوی کی عبارت بھی نقل کر دیتا تو اور بھی مطلب صاف اور واضح ہو جاتا اور مقصود رسالہ دار سے اس کا غیر متعلق ہونا زیادہ تر روشن ہو جاتا۔ چونکہ ہمارا مقصود صرف اس قدر کا ظاہر کر دینا تھا کہ اس عبارت کو مقصودِ رسالہ دار سے کچھ تعلق نہیں ہے اور وہ حاصل ہو چکا تھا، لہٰذا ہم نے بھی پوری عبارت کا نقل کرنا ضروری نہ سمجھا۔

دوسرے سوال کے جواب پر بھی بحث ختم ہوئی، اب تیسرے سوال کے جواب پر بحث شروع ہوتی ہے۔

## تیسرے سوال کے جواب پر بحث:

رسالہ دار نے تیسرے سوال کے جواب میں یہ لکھا ہے کہ مسائلِ مذکورہ سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے پیچھے نماز درست نہیں ہے، کیوں کہ مسائلِ مذکورہ اور عقائد مسطورہ بعض موجبِ کفر اور بعض مفسدِ نماز ہیں۔

## جواب:

اس میں بھی وہی کلام ہے جو اوپر کے جواب میں مذکور ہوا کہ یہ بھی سراسر باطل ہے، کیوں کہ مسائل مذکورہ اور عقائد مسطورہ سے یہ ہرگز معلوم نہیں ہوا، بلکہ ان کے اہلِ حدیث کی طرف انتساب کرنے سے رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کی بے انصافی اور بیچارے اہلِ حدیث پر بہتان و افترا پردازی بے شبہہ معلوم ہوئی۔

اگر بالفرض صحیح مان لیا جائے تو سوائے رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار کے اور سارے مسلمان اگلے پچھلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لے کر آج تک سب کے سب۔ معاذ اللہ۔ ناقابلِ امامت اور فاسد الصلوٰۃ بلکہ گمراہ اور کافر ٹھہریں گے۔

﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا ﴾ [الكهف: ٥]

علاوہ اس کے ایک بہت بڑی دلیل اس کے کذب و بطلان کی یہ بھی ہے کہ اس رسالہ پر جن پچپن (۵۵) رسالہ داروں کی مہریں ثبت ہیں، ان میں سے کتنے وہی مولویانِ اکابر فرقہ احناف ہیں، جن کی مہریں پہلے سے معاہدہ مصدقہ عدالت کمشنری دہلی پر بھی ہو چکی ہیں، جس میں صاف یہ مضمون مندرج ہے کہ اہلِ حدیث کے پیچھے بلاشبہہ نماز درست ہے، جیسے علامہ① جلیل مولانا محمد شاہ صاحب و مولوی عبد الحق صاحب و مولوی محمد یعقوب صاحب و مولوی محمد یوسف صاحب اور یہ امر ان کی شان سے بعید ہے کہ پھر اس کے خلاف پر بھی مہریں کریں اور اپنی صداقت و دیانت میں فرق ڈالیں اور معاہدہ مذکورہ کے توڑنے کا الزام اپنے ذمہ لیں اور سوائے رسالہ

---

① رسالہ دار نے رسالہ کے صفحہ (۳) کے حاشیہ پر ان صاحب کو اسی لقب سے لکھا ہے اور فی الواقع یہ صاحب اس فریق کے امام و مناظر، مصنف و مذہب حنفی کے (ان کے خیال میں) ایک بڑے ناصر و معاون ہیں، چنانچہ ان کی تصنیفات اس پر شاہد ہیں۔

دار اور اس کے اعوان و انصار کے تمام اگلے پچھلے مسلمانوں کو گمراہ اور نا قابلِ امامت و فاسد الصلوٰۃ ٹھہرائیں۔

تیسرے سوال کے جواب پر بھی بحث ختم ہوئی۔

## آخری تقریر پر بحث:

واضح ہو کہ رسالہ دار نے اس آخری تقریر میں اولاً اس مضمون کو لکھا ہے اور تسلیم کیا ہے (جس کو ہم حصہ اول میں باتفصیل لکھ چکے ہیں، جہاں ہم نے ان سب اتہاموں اور بہتانوں کا جو اہلِ حدیث کے ذمہ لگائے جاتے ہیں، سبب بیان کیا ہے) کہ معاہدۂ مصدقہ عدالت کمشنری دہلی بہ ہدایت صاحب کمشنر بہادر قسمت دہلی واسطے دفع کرنے فتنہ و فساد باہمی فریقین و قائم کرنے اتفاق و ملاپ کے لکھا گیا کہ کوئی شخص دوسرے سے معترض و مزاحم نہ ہو اور ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھے۔

اس مضمون کے لکھنے کے بعد معاہدہ مذکور کی بے اعتباری اور اس کا فتویٰ شرعی نہ ہونا تین باطل وجوں سے بیان کیا، جس سے صاف واضح ہوگیا کہ اس رسالے کے بنانے سے سوائے اس معاہدے کے تڑوانے اور حفظِ امنِ عامہ میں فتور ڈلوانے اور از سر نو انھیں فتنہ و فساد باہمی فریقین کی گرم بازاری بحال کرانے کے اور کچھ مقصود نہیں ہے۔ چونکہ اس مقصود کا حصول بدون کذب و اتہام کے ناممکن تھا، لہٰذا اس کے حاصل کرنے میں خاطر خواہ جھوٹ اور بے جا اتہاموں سے کام لیا، چنانچہ گذشتہ بحثوں سے اس کا حال بخوبی منکشف ہوا۔

اس طرح سے دو بھائیوں میں باہم لڑائی کرا دینا اور ان میں بُغض و عداوت ڈلوا دینا اور پھر اس میں کذب و افترا سے کام لینا سچے خیر خواہِ قوم کا کام نہیں ہے اور اس طرح کا کام شرعاً و عرفاً و عند الحکام سبھی جگہ سخت مذموم و نامحمود ہے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ رسالہ دار اور اس کے اعوان و انصار نے اہلِ حدیث کی بدخواہی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور ظاہر میں تو یہ رسالہ مسائل کی چھیڑ چھاڑ ہے، لیکن حقیقت میں اس کو ایک بہانہ بنایا ہے۔ مقصود ان کا کچھ اور ہی ہے۔ اب معاہدہ مذکور کی بے اعتباری اور اس کے فتوے شرعی نہ ہونے کی وجوہ جو رسالہ دار نے تحریر کی ہیں، بیان ہوتی ہیں۔ اس کے بعد ہر ایک کا جواب مرقوم ہوگا۔

### وجہ اول:

یہ کہ حکام والا شان کو دینی امور میں کچھ مداخلت نہیں، نہ وہ فتووں پر دستخط کرتے ہیں۔

### وجہ دوم:

یہ کہ نہ اس میں سوال علمائے دین سے ہے نہ بحوالہ کتبِ دینیہ اس کا جواب رقم ہے۔

### وجہ سوم:

یہ کہ اس پر مواہیر اور دستخط کرنے والے سب علماء نہیں، بلکہ اکثر طلبہ مولوی نذیر حسین اور بعض عوام سکنائے شہر ہیں اور بعض طرفین کے مولوی بھی ہیں۔

### جواب وجہ اول:

صاحبِ کمشنر بہادر نے امرِ دین میں کچھ مداخلت نہیں کی اور نہ بغرضِ تصدیق مسائلِ فتویٰ پر دستخط کیے، بلکہ حسبِ درخواست فریقین کے بغرضِ شہادت واقعہ معاہدہ پر دستخط کر دیے، گویا اس معاہدہ کو رجسٹری کروایا، تاکہ مفسدین کو اس کے انکار کی گنجایش نہ رہے اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شرعی بیع یا نکاح یا ہبہ یا طلاق عدالت میں رجسٹری کرانے سے غیر شرعی اور باطل نہیں ہو جاتا تو پھر یہ معاہدہ صاحبِ ممدوح کے دستخط کرانے سے کیونکر باطل اور غیر معتبر ہو جائے گا؟

### جواب وجہ دوم:

دینی مسائل اور فتاویٰ کے صیغے و پیرائے کا انحصار سوال و جواب ہی پر نہیں ہے۔ علمائے دین نے صدہا کتابیں مسائلِ دینیہ کی بغیر سوال کے لکھی ہیں۔ دیکھو صحیح بخاری و صحیح مسلم و دیگر کتبِ حدیث و ہدایہ و شرح وقایہ و دیگر کتبِ فقہ جن میں کہیں "چہ میفر مایند علمائے دین" کا لفظ نہیں ہے۔ تو کیا وہ سب مسائلِ دینیہ جو ان کتابوں میں مندرج ہیں، غیر شرعی اور باطل تصور کیے جائیں گے؟ اسی طرح صدہا معاہداتِ شرعی مثل بیع نامہ و ہبہ نامہ و کابین نامہ وغیرہ کہ ہمیشہ بلا حوالہ کتبِ دینیہ مرقوم ہوتے آئے ہیں، حالانکہ کوئی بھی ان کو بحوالہ کتبِ دینیہ کے نہ ہونے سے غیر شرعی اور نا معتبر نہیں سمجھتا۔

### جواب وجہ سوم:

یہ بات بہت ظاہر ہے کہ ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ ایسے فسادِ مستطیر کے دفع کرانے اور مصالحت باہمی کرانے کے لیے عوام نہیں بلائے جاتے ہیں۔ ایسے کاموں کے لیے وہی لوگ بلائے جاتے ہیں جو اخص الخواص ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ امر خود جناب صاحب کمشنر بہادر قسمت دہلی کی تحریر مؤرخہ ۲۵/ اپریل ۱۸۸۲ء سے (جو بجواب استفسار حضور بابت اس معاہدہ کے رقم فرمایا تھا) کہ یہ کاغذ جس مضمون کے ساتھ لکھا گیا تھا صحیح ہے، بناوٹی نہیں ہے۔ ہمارے روبرو مرتب ہو کر مولویہائے پیشوا کار ہر دو فرقہ نے اس پر دستخط کیے تھے، ظاہر ہے۔

اگر بالفرض اس پر دستخط کرنے والے سب علماء نہ سہی، لیکن بعض تو (جیسے مولوی عبدالحق صاحب و مولوی عبدالرب صاحب و مولوی محمد شاہ صاحب و مولوی محمد یوسف صاحب و مولوی عبداللہ صاحب و مولوی رحیم بخش صاحب و مولوی محمد یعقوب صاحب وغیرہم جو اس وقت اکابر علماے احناف و مرجع افتا سمجھے جاتے ہیں اور اُن میں سے کئی ایک کا علماء ہونا اس رسالے میں بھی تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ انھیں علماء کی مواہیر سے اس رسالے کو

رونق دی گئی ہے اور عام لوگوں میں جو دہلی کے فتووں پر اعتماد کرتے ہیں، قابلِ اعتبار بنایا گیا ہے۔ علی الخصوص علامہ جلیل جناب مولانا محمد شاہ صاحب جو اس فریق کے امام و مناظر و مصنف و مذہب حنفی کے (احناف کے خیال میں) ایک بڑے ناصر و معاون سمجھے جاتے ہیں اور گویا ایک ان اکیلے کی مہر کتنے علماء کی مہروں کے برابر ہے) بلا خلاف علماء ہیں اور ظاہر ہے کہ تصدیقِ مسئلہ کے لیے بعض مصدقین کا علماء ہونا کافی ہے۔ اس کو غیر علماء کا مان لینا اور اس کی تصدیق کر لینا اس کو فتوے شرعی ہونے سے خارج و بے اعتبار نہیں کرتا۔ یہ جو اس کے بعد لکھا ہے:

> ''اہلِ حدیث نے اس کو فتویٰ سمجھ کر بڑی شہرت دی، تاکہ اور لوگ دھوکے میں آ جائیں۔''

اس میں دھوکا کیا تھا؟ ایک فساد مستطیر کی بنیاد اکھاڑنے اور مصالحت باہمی کے قائم کرانے کی رائے کا اظہار تھا، جس سے اور جگہوں میں بھی آپس کا نزاع اور فساد برطرف ہو اور ملک میں امن حاصل ہو۔ کیا اہلِ حدیث بھی مثل رسالہ دار اور اس کے ہم خیالوں کے نزاع اور فساد کے بڑھانے میں سعی و کوشش کرتے تو اچھا تھا؟

پھر جو اس کے بعد لکھا ہے:

> ''بالفرض یہ فتویٰ بھی ہو تو اس سے ان کی وہ کتابیں کہ جن میں حضرات مقلدین کو مشرک و کافر لکھا ہے، سب باطل ہوگئیں۔ آخر الامر ان کے منہ سے حق نکل گیا کہ مقلدین کے پیچھے نماز جائز رکھی۔''

اولاً: تو اہلِ حدیث نے سب مقلدین کو کافر و مشرک لکھا ہی نہیں۔ قیاس سے یہ بہت باہر بات ہے۔ اگر لکھا ہے تو انھیں لوگوں کو لکھا ہے جو کفر و شرک کا کام کرتے ہیں۔ جن کو تمام اگلے پچھلے علماء کافر و مشرک لکھتے چلے آئے ہیں اور ظاہر ہے کہ صرف حنفی یا شافعی نام رکھ لینے سے کوئی حنفی یا شافعی نہیں ہو جاتا، جب تک کہ حنفی یا شافعی کا کام نہ کرے۔ جس طرح مجرد مسلمان یا اہلِ حدیث نام رکھ لینے سے کوئی مسلمان یا اہلِ حدیث نہیں ہو جاتا، جب تک کہ ویسا کام نہ کرے، اس کی تفصیل عقیدہ دہم کے جواب میں گزر چکی ہے۔

بالفرض بقول رسالہ دار کے اہلِ حدیث نے ایسا لکھا بھی ہو تو جب انھوں نے اس معاہدے کے ذریعے سے آپ ہی اپنے اس لکھے ہوئے سے رجوع کر لیا تو اب ان سے یہ الزام اٹھ گیا اور نزاع اور خلاف قائم رکھنا محض بے جا ہے۔

اس کے بعد مواہیر و دستخط ہیں اور بعض اہلِ مواہیر نے کچھ عبارتیں بھی لکھی ہیں، جن سب کا جواب ہماری اوپر کی تحریر سے بخوبی ادا ہو چکا ہے۔ اعادے کی حاجت نہیں۔

اللهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلها، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة، وصلیٰ الله تعالیٰ علی خير خلقه محمد وآله وأصحابه وأزواجه وذرياته وأهل بيته أجمعين آمين آمين ثم آمين.

﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ یُّذْکَرَ فِیْهَا اسْمُهٗ﴾ [البقرة: ١١٤]

# قانونِ مسجد

تالیف

## استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوریؒ

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱؍صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶؍نومبر ۱۹۱۸ء)

دار أبي الطيب
للنشر والتوزيع

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

1۔ ﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ﴾ [البقرة: ١١٤]

[اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے، جو اللہ کی مسجدوں کو اس بات سے روکے کہ ان میں اللہ کا نام ذکر کیا جائے]

2۔ ﴿وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ﴾ [الجن: ١٨] [اور بلاشبہ مسجدیں خالص اللہ کی ہیں]

3۔ ”وإذا بنىٰ مسجداً لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه، ويأذن للناس بالصلاة فيه، فإذا صلّى فيه واحد زال عند أبي حنيفة ؒ عن ملكه، أما الإفراز فلأنه لا يخلص لله تعالىٰ إلا به، وأما الصلاة فيه فلأنه لا بدّ من التسليم عند أبي حنيفة و محمد رحمهما الله، ويشترط تسليم نوعه، وذلك في المسجد بالصلاة فيه أو لأنه لما تعذر القبض فقام تحقق المقصود مقامه، ثم يكتفى بصلاة الواحد فيه في رواية عن أبي حنيفة وكذا عن محمد ؒ، لأن فعل الجنس متعذر فليشترط أدناه، وعن محمد ؒ أنه يشترط الصلاة بالجماعة، لأن المسجد بني لذلك في الغالب“ (هداية: ١/ ٦٢٤، مصطفائی لکھنو کتاب الوقف)

[جب کوئی شخص کوئی مسجد بنائے تو مسجد مذکور سے اس کے بانی کی ملک زائل نہ ہوگی (یعنی شرعاً مسجد نہ ہوگی) مگر دو شرط سے: ایک یہ کہ بانی مذکور، مسجد مذکور کو مع اس کے راستے کے اپنی ملک سے جدا کر دے۔ دوسرے یہ کہ بانی مذکور مسجد مذکور میں عموماً لوگوں کو نماز پڑھنے کی اجازت دے دے۔ اس کے بعد اگر ایک شخص بھی مسجد مذکور میں نماز پڑھ لے گا تو امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک مسجد مذکور اس کے بانی کی ملک سے نکل جائے گی (یعنی مسجد مذکور شرعاً مسجد ہو جائے گی) مسجد مذکور کو مع اس کے راستے کے اپنی ملک سے نکال دینا اس لیے ضروری ہے کہ مسجد کا خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہونا شرط ہے اور مسجد مذکور بغیر اس کے خالص اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہو سکتی، اور نماز پڑھنا مسجد مذکور میں اس لیے ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مسجد ہو جانے کے لیے تسلیم بھی شرط

ہے اور ہر نوع کی تسلیم اس نوع کے مناسب ہوتی ہے، اور مسجد کے مناسب تسلیم یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھ لی جائے، نیز مسجد مذکور میں نماز پڑھنا اس لیے ضروری ہے کہ چوں کہ مسجد کا قبضہ دینا متعذر ہے، اس لیے جو مسجد بنانے سے مقصود (نماز) ہے وہ قبضہ کے قائم مقام ہوجائے گی۔ پھر ایک روایت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اور اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ سے یہ ہے کہ مسجد مذکور میں ایک شخص کا نماز پڑھ لینا مسجد ہونے کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ کل آدمیوں کا مسجد مذکور میں نماز پڑھنا متعذر ہے۔ پس کم سے کم ایک شخص کا نماز پڑھ لینا مسجد ہو جانے کے لیے شرط ہوگا، اور امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت میں یہ ہے کہ نماز باجماعت پڑھنا شرط ہے، اس لیے کہ مسجد کی بنا غالباً اسی لیے ہوتی ہے]

**٤۔** ”قال بعضهم: صلاته لا يكتفي، وهو الصحيح، لأن الصلاة إنما يشترط لأجل قبض العامة، وقبضه لا يكتفي فكذلك صلاته“ (فتاویٰ قاضی خان: ٤/ ٢٩٦، مطبوعہ لکھنئو، کتاب الوقف، باب الرجل يجعل داره مسجداً)

[بعض فقہا نے کہا ہے کہ اکیلے بانی مسجد کا نماز پڑھ لینا مسجد ہوجانے کے لیے کافی نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ نماز اس لیے شرط ہوئی ہے کہ عامہ مسلمین کا قبضہ ہوجائے اور اکیلے بانی مسجد کا قبضہ کافی نہیں۔ پس اسی طرح اکیلے بانی مسجد کی نماز بھی کافی نہیں]

**٥۔** ”لو صلى الواقف وحده، فالصحيح أنه لا يكفي، لأن الصلاة إنما تشترط لأجل القبض للعامة، وقبضته لنفسه لا يكفي فكذا صلاته“

(رد المحتار: ٣/ ٥٧٢، مطبوعہ مصر، کتاب الوقف)

[اگر تنہا واقف نماز پڑھ لے تو قول صحیح یہ ہے کہ اکیلے واقف کا نماز پڑھ لینا کافی نہیں، اس لیے کہ نماز اسی لیے شرط ہوئی ہے کہ عامہ مسلمین کا قبضہ حاصل ہوجائے اور خود اکیلے واقف کا قبضہ کافی نہیں۔ پس اسی طرح اکیلے اس کی نماز بھی کافی نہیں]

**٦۔** ”وقال أبو يوسف: يزول ملكه بقوله: جعلتُه مسجداً. لأن التسليم عنده ليس بشرط، لأنه إسقاط لملك العبد فيصير خالصاً لله تعالىٰ بسقوط حق العبد“

(هداية: ١/ ٦٢٤)

[امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ بانی مسجد کی ملک اس کے مجرد اس قدر کہہ دینے سے کہ میں نے اس کو مسجد قرار دے دیا، زائل ہوجاتی ہے، اس لیے کہ تسلیم امام ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں۔ اس لیے کہ مسجد قرار دینا بندے کی ملک کو ساقط کر دینا ہے۔ پس مسجد مذکور بوجہ ساقط ہونے ملک بندہ کے خالص اللہ تعالیٰ کی ہوجائے گی]

**۷۔** "ومن جعل مسجدا تحته سرداب أو فوقه بيت، وجعل باب المسجد إلى الطريق، وعزله عن ملكه، فله أن يبيعه، وإن مات يورث عنه، لأنه لم يخلص لله تعالىٰ لبقاء حق العبد متعلقاً به" (هدايه: ١/ ٦٢٤)

[جس شخص نے کوئی ایسی مسجد بنائی، جس کے نیچے کوئی تہہ خانہ یا اس کے اوپر کوئی گھر بنایا (نہ مصالح مسجد کے لیے) اور مسجد مذکور کا دروازہ راستے کی طرف کر دیا اور مسجد مذکور کو اپنی ملک سے نکال دیا تو اس صورت میں بانی مسجد مذکور کو جائز ہے کہ مسجد مذکور کو بیچ ڈالے اور اگر مر جائے تو مسجد مذکور اس صورت میں اس کے وارثوں کی ملک ہو جائے گی، اس لیے کہ اس صورت میں مسجد مذکور خالص اللہ تعالیٰ کی نہیں ہوئی، کیوں کہ بندے کا حق بھی اس کے ساتھ متعلق ہو کر ہنوز باقی ہے]

**۸۔** "وكذلك إن اتخذ وسط داره مسجداً، وأذن للناس بالدخول فيه، يعني له أن يبيعه ويورث عنه، لأن المسجد ما لا يكون لأحد فيه حق المنع، وإذا كان ملكه محيطاً بجوانبه، كان له حق المنع، فلم يصر مسجداً، لأنه أبقىٰ الطريق لنفسه، فلم يخلص لله تعالىٰ" (هدايه: ١/ ٦٢٥)

[اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے گھر کے اندر کوئی مسجد بنائے اور عموماً لوگوں کو اس مسجد کے اندر (نماز پڑھنے کے لیے) داخل ہونے کا حکم دے دے، یعنی اس صورت میں بھی بانی مسجد مذکور کو مسجد کا بیچنا جائز اور بانی مذکور کے مر جانے کے بعد مسجد مذکور اس کے وارث کی ملک ہو جائے گی، اس لیے کہ مسجد ایک ایسی جگہ کا نام ہے جس میں کسی شخص کو روکنے کا حق نہ ہو اور جب بانی مذکور کی مِلک، مسجد مذکور کے تمام جوانب کو گھیرے ہوئے ہے تو بانی مذکور کو اس کے روکنے کا حق ہے۔ پس مسجد مذکور مسجد نہیں ہوئی، نیز اس لیے کہ بانی مذکور نے راستے کو اپنے لیے باقی رکھ لیا ہے، پس مسجد مذکور خالص اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوئی]

**۹۔** "ومن اتخذ أرضه مسجداً، لم يكن له أن يرجع فيه، ولا يبيعه، ولا يورث عنه، لأنه يحرز عن حق العباد، و صار خالصاً لله تعالىٰ، وهذا لأن الأشياء كلها لله تعالىٰ وإذا أسقط العبد ما ثبت من الحق رجع إلى أصله فانقطع تصرفه عنه كما في الإعتاق" (هداية: ١/ ٦٢٥)

[جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد قرار دے دیا تو اب اس کو جائز نہیں کہ اس میں رجوع کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس کو بیع کرے اور نہ مسجد مذکور شخص مذکور کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کی ملک

ہوگی، اس لیے کہ مسجد مذکور بندے کے حق سے محفوظ ہو کر خالص اللہ کے لیے ہوگئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کل چیزیں (اصل میں) اللہ کی ہیں اور جب بندہ اپنا وہ حق جو اس کو (شرع کی رو سے) حاصل ہوگیا تھا، ساقط کر گیا تو اب وہ حق اپنے اصل کی طرف رجوع کر گیا (یعنی خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہوگیا) پس بندے کا تصرف اس سے منقطع ہوگیا، جیسا کہ غلام آزاد کرتے ہیں]

**۱۰۔** "قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ﴾ [الجن: ١٨] مع العلم بأن كل شيئ له تعالىٰ، فكان فائدة هذه الإضافة اختصاصه به، وهو بانقطاع حق كل من سواه عنه"

(فتح القدير شرح هدايه: ٢/ ٨٥٢، نولكشور لكهنئو، كتاب الوقف، فصل: المسجد خالص للّٰه سبحانه ليس لأحد فيه حق)

[مسجد خالص اللہ کی ہے، اس میں اور کسی کا کچھ بھی حق نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ فرماتا ہے کہ بلاشبہہ کل مسجدیں خالص اللہ کی ہیں اور یہ تو ہر کوئی جانتا ہے کہ کل چیزیں اللہ ہی کی ہیں تو پھر فرمایا کہ کل مسجدیں خالص اللہ کی ہیں، اس فرمانے کا فائدہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ کل مسجدیں اللہ کے ساتھ ایک خاص خصوصیت رکھتی ہیں اور یہ خاص خصوصیت اس طرح ہوسکتی ہے کہ ہر ایک شخص جو غیرِ خدا ہے، اس کا حق ہر ایک مسجد سے منقطع ہوجائے]

**۱۱۔** "وكذلك إن اتخذ وسط داره مسجداً، وأذن للناس فيه إذناً عاماً، له أن يبيعه ويورث عنه، لأن المسجد ليس لأحد حق المنع عنه، وإذا كان ملكه محيطا بجوانبه الأربع، كان له حق المنع، ولم يصر مسجداً، ولأنه أبقىٰ الطريق لنفسه، فلم يخلص للّٰه تعالىٰ" (فتح القدير، ص: ٨٥٣)

[اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے گھر کے اندر کوئی مسجد بنالے اور لوگوں کو اس کے اندر جانے کی اجازت دے دے تو اس صورت میں اس کو جائز ہے کہ مسجد مذکور کو بیع کر ڈالے اور مسجد مذکور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کی ملک ہوجائے، اس لیے کہ مسجد ایک ایسی جگہ کا نام ہے، جس سے کسی شخص کو روکنے کا حق نہیں ہے، اور جب بانی مذکور کی مِلک مسجد مذکور کی چاروں طرف کو گھیرے ہوئے ہے تو بانی مذکور کو اس سے روکنے کا حق ہے، پس مسجد مذکور مسجد نہیں ہوئی اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بانی مذکور نے راستے کو اپنے لیے باقی رکھ لیا ہے، پس مسجد مذکور خالص اللہ کی نہیں ہوئی]

**۱۲۔** "لأن المسجد لا بدّ أن يكون خالصاً للّٰه تعالىٰ، لقوله تعالىٰ: ﴿وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ﴾ [الجن: ١٨] أي مختصة به تعالىٰ، ولا يخلص له تعالىٰ إلا به"

(درر غرر: ١/ ٤٦١، كتاب الوقف، مطبوعه مصر)

[اس لیے کہ مسجد کے لیے ضروری ہے کہ خالص اللہ کے لیے ہو، کیوں کہ اللہ فرماتا ہے: بلاشبہہ کل مسجدیں خالص اللہ کی ہیں۔ یعنی کل مسجدیں اللہ کے ساتھ ایک خاص خصوصیت رکھتی ہیں۔ پس مسجد بغیر اس کے کہ اس کو بانی مسجد مع اس کے راستے کے اپنی ملک سے نکال دے، خالص اللہ کی نہیں ہو سکتی]

**۱۳۔** "كما لو جعل وسط داره مسجداً، وأذن للصلاة حيث لا يكون مسجداً، وله بيعه ويورث عنه، لأن ملكه محيط بجوانبه، فكان له حق المنع، والمسجد لا يكون لأحد فيه حق المنع. قال الله تعالىٰ: ﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ﴾ [البقرة: ۱۱٤]" (درر غرر: ۱/ ٤٦٤)

[جس طرح اگر کوئی شخص اپنے گھر کے اندر کوئی مسجد بنائے اور اس میں نماز پڑھنے کا حکم دے دے تو اس صورت میں بھی مسجد مذکور شرعاً مسجد نہ ہوگی۔ شخص مذکور کو مسجد مذکور کا بیع کرنا جائز ہے اور اس کے مرجانے کے بعد مسجد مذکور اس کے وارثوں کی مِلک ہوجائے گی، اس لیے کہ شخص مذکور کی مِلک مسجد سے تمام جوانب کو گھیرے ہوئے ہے تو اس کو روکنے کا حق ہے، اس لیے کہ مسجد ایک ایسی جگہ کا نام ہے، جس میں کسی شخص کو روکنے کا حق نہیں۔ اللہ فرماتا ہے: اور اس سے بڑھ کر کون ظالم ہے، جو اللہ کی مسجدوں کو اس بات سے روکے کہ ان میں اللہ کا نام ذکر کیا جائے]

**۱٤۔** "المسجد ليس بملك لأحد" [مسجد کسی کی ملک نہیں]

(بحر الرائق، مطبوعه مصر: ۲/ ۳٦، فصل، كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء و استدباره)

**۱۵۔** "لا يجوز لأحد مطلقاً أن يمنع مؤمنا من عبادة، يأتي بها في المسجد، لأن المسجد ما بني إلا لها من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن" (البحر الرائق: ۲/ ۳٦)

[کسی شخص کو کسی حالت میں یہ جائز نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو کسی عبادت سے، جس کو وہ مسجد میں کرتا ہے، روک دے۔ اس لیے کہ مسجد تو عبادت یعنی نماز اور اعتکاف اور ذکر شرعی و علم دین کے پڑھنے پڑھانے اور قرآن کی تلاوت ہی کے لیے بنائی گئی ہے]

**۱٦۔** "وفي شرح السير الكبير للسرخسي: وكذا كل ما يكون المسلمون فيه سواء كالنزول في الرباطات، والجلوس في المساجد للصلاة، والنزول بمنى أو عرفات للحج، حتى لو ضرب فسطاطه في مكان كان ينزل فيه غيره فهو أحق، وليس للآخر أن يحوله"

(رد المحتار، مطبوعه مصر: ۱/ ٤٨٩، كتاب الصلاة مطلب فيمن سبقت يده إلى مباح)

[امام سرخسی کی کتاب شرح سیر کبیر میں ہے کہ ایسا ہی حکم ہے ہر ایک ایسی جگہ کا، جس میں کل مسلمان برابر اور یکساں ہیں، جیسا کہ مہمان سرائیں اترنے کے لیے اور مسجدیں نماز پڑھنے کے لیے اور منیٰ یا عرفات حج کے لیے کہ ان جگہوں میں سے کوئی جس جگہ اترا یا بیٹھ گیا، اس جگہ سے اس کو کسی دوسرے شخص کا ہٹانا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص ایسی جگہ میں خیمہ زن ہو جائے، جہاں کوئی دوسرا اترا کرتا تھا تو خیمہ زن شخص اس جگہ کا زیادہ حق دار ہے بہ نسبت اس دوسرے شخص کے اور اس دوسرے شخص کو جائز نہیں ہے کہ خیمہ زن کو اس جگہ سے ہٹا دے]

**۱۷۔** "ویکرہ أن یغلق باب المسجد، لأنه یشبه المنع عن الصلاة"

(هداية: ١/ ٢٤ كتاب الصلاة)

[مسجد کا دروازہ بند رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ یہ نماز سے روکنے کے مانند ہے]

**۱۸۔** "قوله: لأنه یشبه المنع عن الصلاة، وهو حرام. قال الله تعالیٰ: ﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ﴾ [البقرة: ١١٤]"

(فتح القدير، كتاب الصلاة، فصل في نهي استقبال القبلة بالفرج في الخلاء: ١/ ١٧٩، مطبوعه لكهنئو)

[مسجد کا دروازہ بند رکھنا اس لیے مکروہ ہے کہ یہ نماز سے روکنے کے مانند ہے اور نماز سے روکنا حرام ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ اس سے بڑھ کر کون ظالم ہے، جو اللہ کی مسجدوں کو اس بات سے روکے کہ ان میں اللہ کا نام ذکر کیا جائے]

**۱۹۔** "ویکرہ غلق بابه، لأنه مصلی المسلمین فلا یصحّ منعه عنهم"

(درر غرر، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها: ١/ ٨١)

[مسجد کا دروازہ بند رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ مسجد عام مسلمین کی نماز کی جگہ ہے۔ پس مسجد کو مسلمانوں سے روکنا صحیح نہیں ہے]

**۲۰۔** "یکرہ أن یغلق باب المسجد، لأنه یشبه المنع من الصلاة -ش- أي لأن الإغلاق یشبه المنع فیکرہ لقوله تعالیٰ: ﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ﴾ [البقرة: ١١٤]"

(عيني شرح هداية، كتاب الصلاة، فصل في إكراه استقبال القبلة بالفرج في الخلاء: ١/ ٨١٥، مطبوعه لكهنئو)

[مسجد کا دروازہ بند رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ مسجد کا دروازہ بند رکھنا نماز سے روکنے کے مانند ہے، پس مکروہ ہوگا اس لیے کہ اللہ فرماتا ہے: اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے، جو اللہ کی مسجدوں کو اس بات

سے روکے کہ ان میں اللہ کا نام ذکر کیا جائے ]

**۲۱۔** ’’ویکرہ أن یغلق باب المسجد، کذا في الجامع الصغیر، لأنه منع مساجد اللّٰه أن یذکر فیها اسمه‘‘

(کبیري، فصل في أحکام المسجد، الثالث في مسائل متفرقة، ص: ٦٦٥، مطبوعه حسني)

[مسجد کا دروازہ بند رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ جامع صغیر میں ہے، اس لیے کہ یہ اللہ کی مسجدوں کو اس بات سے روکنا ہے کہ ان میں اللہ کا نام ذکر کیا جائے ]

**۲۲۔** ’’وغلق باب المسجد لأنه یشبه المنع من الصلاة، قال اللّٰه تعالیٰ: ﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ یُّذْکَرَ فِیْهَا اسْمُهٗ﴾ [البقرة: ١١٤]‘‘ والإغلاق یشبه المنع فیکره‘‘

(البحر الرائق، فصل کره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها: ٢/ ٣٦، مطبوعه مصر)

[مسجد کا دروازہ بند کرنا (مکروہ ہے)، اس لیے کہ یہ نماز سے روکنے کے مانند ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں کو اس بات سے روکے کہ ان میں اللہ کا نام ذکر کیا جائے اور مسجد کا دروازہ بند رکھنا نماز سے روکنے کے مانند ہے، پس وہ مکروہ ہوگا ]

**۲۳۔** ’’إذا جعل أرضه مسجداً، وبناه، وأشهد أن له إبطاله وبیعه، فهو شرط باطل، ویکون مسجداً، کما لو بنی مسجداً لأهل المحلة، وقال: جعلت هذا المسجد لأهل هذه المحلة خاصة، کان لغیر أهل تلك المحلة أن یصلي فیه‘‘

(فتاویٰ عالمگیری، الباب الحادي عشر في المسجد وما یتعلق به: ٢/ ٥٤٨، مطبوعه هو گلي)

[جب کوئی شخص اپنی زمین کو مسجد قرار دے کر اس مسجد کو تیار کر ڈالے اور لوگوں کو اس بات کا گواہ کر دے کہ مسجد مذکور کے باطل کرنے اور بیچ ڈالنے کا اس کو اختیار ہے تو اس شخص کی یہ شرط باطل ہے اور اس مسئلے کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی محلے والوں کے لیے مسجد بنائے اور یہ کہہ دے کہ میں نے یہ مسجد خاص اسی محلے والوں کے لیے بنائی ہے نہ دوسروں کے لیے تو دوسرے بھی اس مسجد میں نماز پڑھ سکتے ہیں ]

**۲۴۔** ’’المسجد حق اللّٰه تعالیٰ وحق عامة المسلمین، والواحد في استیفاء حق اللّٰه تعالیٰ وحق العامة یقوم مقام الکل‘‘

(فتاویٰ قاضی خان، کتاب الوقف، باب الرجل یجعل داره مسجداً: ٤/ ٢٩٦، مطبوعه لکهنئو)

[مسجد اللہ کا حق یا کل مسلمانوں کا حق ہے اور اللہ کے حق اور کل مسلمانوں کے حق کے قبضہ حاصل کرنے میں ایک شخص کل کے قائم مقام ہوتا ہے ]

**۲۵۔** ”المراد بحق اللّٰہ تعالیٰ ما یتعلق بہ النفع العام من غیر اختصاص بأحد فنسب إلی اللّٰہ تعالیٰ لعظم خطرہ وشمول نفعہ و إلا فباعتبار التخلیق الکل سواء في الإضافة إلی اللّٰہ تعالیٰ، وللّٰہ ما في السماوات وما في الأرض، وباعتبار التضرر والانتفاع ہو متعال عن الکل، ومعنی حق العبد ما یتعلق بہ مصلحة خاصة کحرمة مال الغیر“ (تلویح، ص: ۳۷۲، مطبوعہ أفضل المطابع)

[اللہ کے حق سے وہ حق مراد ہے جس سے نفع عام متعلق ہو، بلا اس کے کہ اس میں کسی شخص کی کوئی خصوصیت ہو۔ ایسے حق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف محض اس حق کے عظیم الشرف اور عمیم النفع ہونے کی وجہ سے کی گئی ہے، ورنہ تخلیق کے اعتبار سے کل چیزیں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبتِ خصوصیت میں یکساں ہیں اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے، اور ضرر و نفع پانے کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ سب سے برتر و پاک ہے، اور بندے کے حق سے وہ حق مراد ہے، جس سے کوئی خاص مصلحت متعلق ہو، جیسے مالِ غیر کی حرمت]

**۲۶۔** ”حق اللّٰہ تعالیٰ ما یتعلق بہ النفع العام للعالم فلا یختص بہ أحد، و ینسب إلی اللّٰہ تعالیٰ تعظیماً أو لئلا یختص بہ أحد من الجبابرة کحرمة البیت الذي یتعلق بہ مصلحة العالم باتخاذہ قبلة لصلواتہم ومثابة لاعتذار أجرامہم، وکحرمة الزنا لما یتعلق بہا من عموم النفع في سلامة الإنسان وصیانة الفرش وارتفاع السیف بین العشائر بسبب التنازع بین الزناة“ (کشف الأسرار شرح أصول الإمام فخر الإسلام، باب معرفة أقسام الأثبات والعلل والشروط: ٤/ ١٢٥٤، مطبوعہ مصر)

[اللہ کے حق سے وہ حق مراد ہے، جس سے نفع عام دنیا جہان کا متعلق ہو۔ پس اس کے ساتھ کسی شخص کو کوئی خصوصیت نہ ہو۔ ایسے حق کی نسبت اللہ کی طرف اس کی عظمت کے اظہار کے لیے ہے یا اس لیے کہ کوئی بڑا جابر شخص اس کے ساتھ اپنی کوئی خصوصیت مدنظر نہ رکھے، جیسے بیت اللہ، جس سے عام مصلحت دنیا جہان کی متعلق ہے، اس کو اپنی نمازوں کا قبلہ اور اپنے جرائم کی معذرت کرنے کے لیے جمع ہونے کی جگہ بنائیں اور جیسے زنا کی حرمت، اس لیے کہ اس میں بھی نفع عام متعلق ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی کی سلامتی اور انساب کی حفاظت رہتی ہے، نیز زانیوں کے درمیان تنازع واقع ہونے کی وجہ سے جو قبائل و عشائر کے درمیان تلواریں میان سے نکل پڑتی ہیں، اس کی وجہ سے ان کا نکلنا موقوف ہو جاتا ہے]

**۲۷۔** ”وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فإنه حق العبد ليتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير بإباحة المالك ولا يباح الزنا بإباحتها ولا بإباحة أهلها“ (كشف الأسرار: ٤/ ١٢٥٥)

[بندے کے حق سے مراد وہ حق ہے، جس سے کوئی خاص مصلحت متعلق ہو، جیسے مالِ غیر کی حرمت کہ یہ بندے کا حق ہے، اس لیے کہ اس کی وجہ سے اس کا مال محفوظ رہتا ہے اور اسی لیے مالِ غیر اس کے مالک کے مباح کر دینے سے مباح ہوجاتا ہے اور زنا نہ عورت کے مباح کر دینے سے ہوتا ہے اور نہ عورت کے اہالیان کے مباح کرنے سے ]

**۲۸۔** ”شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع“ (فتح القدير: ٢/ ٨٣٣، مطبوعه لكهنئو)

[واقف کی شرائط واجب الاعتبار ہیں، جب مخالف قانونِ شرع نہ ہوں ]

**۲۹۔** ”قَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِﷺ فِيْ النَّاسِ فَحَمِدَ اللّٰهَ وَأَثْنٰى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُوْنَ شُرُوْطًا لَيْسَتْ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ“

(مشكاة المصابيح، كتاب البيوع، باب بعد باب المنهي عنها من البيوع، ص: ٣٤١، مطبوعه دهلي)

[رسول اللہ ﷺ نے لوگوں میں کھڑے ہو کر پہلے اللہ کی حمد و ثنا کی، پھر فرمایا: کیا حال ہے ان لوگوں کا جو ایسی شرطیں کرتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی کتاب (قانونِ خداوندی) میں نہیں ہیں، جو ایسی شرط لگائے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں نہ ہو، وہ شرط باطل ہے، اگرچہ وہ سو شرط ہی کیوں نہ ہو ]

**۳۰۔** ”التعامل في بلد لا يدل على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من الصدر الأول فيكون ذلك دليلًا على تقرير النبيﷺ إياهم على ذلك فيكون شرعاً منه فإذا لم يكن كذلك لا يكون فعلهم حجة إلا إذا كان كذلك من الناس كافة في البلدان كلها فيكون إجماعاً والإجماع حجة، ألا ترى أنهم لو تعاملوا على بيع الخمر والربا لا يفتىٰ بالحل“ (رد المحتار: ٣/ ٣٨٧، مطبوعه مصر)

[کسی ایک جگہ کا دستور جواز کی دلیل نہیں ہوسکتا، جب تک وہ دستور صدرِ اول، یعنی رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک سے برابر نہ چلا آتا ہو، کیوں کہ وہ دستور، جو برابر چلا آتا ہو، اس بات کی دلیل ہوگا کہ نبی اکرم ﷺ نے اس عہد کے لوگوں کو اس دستور پر قائم و ثابت رکھا ہے۔ پس دستورِ مذکور شرعِ محمدی سمجھا جائے گا اور جب دستور ایسا (یعنی بہ صفتِ مذکورہ بالا) نہ ہو تو (وہ اور لوگوں کا فعل ہوگا) اور

لوگوں کا فعل حجت نہیں ہے۔ ہاں اور لوگوں کا فعل اس وقت البتہ حجت ہے، جب کہ وہ دستور کل لوگوں کا ہے تمام ممالک و بلاد میں۔ پس وہ دستور ایسی حالت میں اجماع ہو جائے گا اور اجماع حجت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کچھ لوگ خمر کی خرید و فروخت اور سود کے لینے پر دستور جاری کر لیں تو کیا اس کی وجہ سے ان دونوں کی حلت کا فتویٰ دے دیا جائے گا؟ ہرگز نہیں]

**۳۱۔** ﴿وَ ارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ [البقرة: ٤٣]

[اور رکوع کرو ان لوگوں کے ساتھ جو رکوع کرتے ہیں]

**۳۲۔** ”المراد صلوا مع المصلّين. أي في جماعتهم“ (تفسير كبير: ١/ ٤٩٤، مطبوعه مصر)

[اس آیت سے مراد یہ ہے کہ نماز پڑھو ان لوگوں کے ساتھ، جو نماز پڑھتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ باجماعت نماز ادا کرو]

**۳۳۔** ”عبر عن الصلاة بالركوع احترازا عن صلاة اليهود“

(تفسير بيضاوي: ١/ ٥٧، مطبوعه مصر، و تفسير أبو السعود: ١/ ٥١٢، مطبوعه مصر)

[نماز کو رکوع اس لیے فرمایا، تاکہ یہودیوں کی نماز سے پرہیز کریں]

**۳۴۔** ”أي كونوا مع المؤمنين في أحسن أعمالهم، وهو الصلاة عبر عن الصلاة بالركوع لأن صلاة اليهود ليس فيها ركوع“ (تفسير جامع البيان، ص: ١٠، مطبوعه دهلى)

[مذکورہ بالا آیت سے مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ رہو ان کی نماز میں جو ان کے بہترین اعمال سے ہے۔ نماز کو رکوع اس لیے فرمایا کہ یہودیوں کی نماز میں رکوع نہیں ہے]

**۳۵۔** ”قال رسول اللهﷺ: «اَلصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرّاً كَانَ أَوْ فَاجِراً»①“ (مشكاة، ص: ٩٢، مطبوعه أحمدى دهلى)

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نماز تم پر واجب ہے، ہر مسلمان کے پیچھے، نیک ہو وہ مسلمان یا بد]

**۳۶۔** ”قال الحسن: صل وعليه بدعته“

(صحيح البخاري، باب إمامة المفتون والمبتدع: ١/ ٨٥، مطبوعه مصر)

[حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے فرمایا: مبتدع کے پیچھے نماز پڑھ لو، اس کی بدعت اس کی گردن پر ہے]

**۳۷۔** ”إن الحسن سئل عن الصلاة خلف أهل البدعة فقال الحسن: صل خلفهم، وعليه بدعته“ (فتح الباري، باب إمامة المفتون... ج: ١)

[حسن بصری رحمہ اللہ سے مبتدع کے پیچھے نماز پڑھنے کی بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: مبتدع کے

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٩٤) اس کی سند میں امام مکحول اور سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے درمیان انقطاع ہے۔

پیچھے نماز پڑھو، اس کی بدعت اس کی گردن پر ہے]

**٣٨۔** "عن عبيد الله بن عدي بن خيار أنه دخل على عثمان بن عفان ؓ وهو محصور فقال: إنك إمام عامة، ونزل بك ما ترىٰ، ويصلي لنا إمام فتنة، ونتحرج. فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم و إذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم" (صحيح البخاري، باب إمامة المفتون والمبتدع: ١/ ٨٥، مطبوعه مصر)

[جس وقت باغیوں نے حضرت عثمان ؓ کو گھیر رکھا تھا، اس وقت عبیداللہ بن عدی ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ آپ سب لوگوں کے امام ہیں اور اس وقت ناقابلِ برداشت مصیبت میں ہیں۔ ہم کو باغیوں کا امام نماز پڑھاتا ہے اور ہم کو اس کے پیچھے نماز پڑھنے میں گناہ کا ڈر لگتا ہے۔ اس پر حضرت عثمان ؓ نے فرمایا کہ لوگ جس قدر کام کرتے ہیں، ان میں نماز سب سے اچھا کام ہے، پس جب لوگ اچھا کام کریں تو ان کے ساتھ شامل ہو کر اچھا کام کر اور جب برا کام کریں تو ان کی برائی سے الگ رہ]

**٣٩۔** "قال: من دعا إلى الصلاة فأجيبوه" (فتح الباري، ج ١، باب إمامة المفتون)

[عثمان ؓ نے فرمایا: جو شخص تم کو نماز کی طرف بلائے تو اس کا بلانا قبول کرلو]

**٤٠۔** "الصلاة خلف كل بر و فاجر من المؤمنين جائزة" (فقه اكبر، مطبوعه لکھنئو، ص: ٨)

[نماز ہر مسلمان نیک و بد کے پیچھے جائز ہے]

**٤١۔** "الصلاة خلف كل بر و فاجر أي صالح وطالح من المؤمنين جائزة لقوله ﷺ: صلوا خلف كل بر وفاجر" (شرح فقه اكبر، ص: ٨٩، مطبع حنفى)

[نماز ہر ایک مسلمان نیک و بد کے پیچھے جائز ہے، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لو]

**٤٢۔** "فمن ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند أكثر العلماء" (شرح فقه اكبر، ص: ٨٩)

[پس جو شخص جمعہ و جماعت فاجر امام کے پیچھے ترک کرے، وہ اکثر علما کے نزدیک مبتدع ہے]

**٤٣۔** وكان ابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط، و كان يشرب الخمر" (شرح فقه اكبر، ص: ٩٠)

[ابن مسعود وغیرہ ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھایا کرتے تھے، حالانکہ وہ شرابی تھا]

**٤٤**۔ سئل أبو حنيفة عن مذهب أهل السنة والجماعة فقال: إن تفضل الشيخين أي أبا بكر و عمر، و نحب الختنين أي عثمان و عليا، ونرىٰ المسح عى الخفين، ونصلي خلق كل بر و فاجر" (شرح فقه اکبر، ص: ۹۰)

[امام ابوحنیفہ ﵀ سے اہل سنت و جماعت کی بابت سوال کیا گیا۔ آپ نے فرمایا: مذہب اہلِ سنت کی حسبِ ذیل علامتیں ہیں۔ شیخین، یعنی ابوبکر و عمر ﵄ کو افضل جاننا۔ حضرت عثمان ﵁ اور حضرت علی ﵁ سے محبت رکھنا۔ موزوں پر مسح کرنا جائز جاننا اور نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لینا]

**٤٥**۔ "وفي صحيح البخاري أن ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج، وكفى به فاسقاً، كما قاله الشافعي، و قال المصنف: إنه أفسق أهل زمانه، وقال الحسن البصري: لو جاءت كل أمة بخبيثاتها، وجئنا بأبي محمد (حجاج) لغلبناهم"

(بحر الرائق، باب الإمامة: ۱/ ۳۶۹، مطبوعه مصر)

[صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ ابن عمر، حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، حالاں کہ وہ پورا فاسق تھا، جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا۔ مصنف "کنز الدقائق" نے فرمایا کہ حجاج اپنے زمانے میں سب سے بڑھ کر فاسق تھا اور حسن بصری نے فرمایا: اگر کل امتیں اپنی اپنی ساری برائیاں پیش کریں اور ہم اکیلے ابومحمد (حجاج) کو پیش کریں تو بالضرور ہم کل امتوں پر غالب ہوجائیں گے]

**٤٦**۔ "روى الشيخان أن ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج، وكذا كان أنس يصلي خلفه أيضاً، واحتمال الخوف يمنعه أن ابن عمر كان لا يخافه، لأن عبد الملك كان ممتثلًا لما يأمره به ابن عمر فيه وفي غيره، ومن ثم كان يجعل أمر الحج له ويأمر الحجاج باتباعه فيه"

(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، باب الإمامة، الفصل الثاني: ۲/ ۹۳)

[بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ ابن عمر، حجاج کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح انس بھی حجاج کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے اور یہ احتمال کہ ابن عمر حجاج سے ڈرتے تھے، اسی وجہ سے حجاج کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ اس احتمال کو یہ امر مانع ہے کہ (خود خلیفہ) عبد الملک، ابن عمر کا حکم مانتا تھا، جو کچھ یہ اس کو حکم دیتے تھے، حجاج و غیر حجاج کے بارے میں اس کو وہ بجا لاتا تھا اور اسی وجہ سے عبدالملک حج کا کام انھیں کے متعلق کرتا تھا اور حجاج کو حکم دیتا تھا کہ اس بارے میں ان کی پیروی کرے]

**٤٧**۔ قال رسول الله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَتَعَاهَدُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ،

فَإِنَّ اللّٰهَ يَقُوْلُ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ لِلّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [التوبة: ١٨]»①

(مشكاة المصابيح، باب المساجد و مواضع الصلاة، ص: ٦١، مطبوعه دهلى)

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد کا تعہد اور خبر گیری رکھتا ہے تو تم اس کے حق میں گواہی دو کہ وہ مسلمان ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ مسجدوں کو وہی لوگ آباد رکھتے ہیں، جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں]

**٤٨۔** "جميع أهل الأهواء بعد كونهم من أهل القبلة، حكم وقفهم و وصاياهم حكم أهل الإسلام؛ ألا ترى إلى قبول شهاداتهم على المسلمين فهذا حكم بأسلامهم"

(فتح القدير، كتاب الوقف: ٢/ ٨٣٣، مطبوعه لكهنئو)

[کل اہلِ اہوا (اہلِ بدعت) بعد اس کے کہ وہ اہلِ قبلہ سے ہیں، ان کے اوقاف اور وصایا کا حکم وہی ہے، جو اہلِ اسلام کے اوقاف اور وصایا کا حکم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ان کی شہادت مسلمانوں کے خلاف میں مقبول ہے۔ پس یہ، یعنی ان کی شہادت کا مسلمانوں کے خلاف میں مقبول ہونا، اس بات کا فیصلہ ہے کہ اہلِ اہوا، یعنی اہلِ بدعت، مسلمان ہیں]

**٤٩۔** "والثالث قوم لهم منعة وحمية خرجوا عليه بتأويل، يرون أنه على باطل كفر أو معصية توجب قتاله بتأويلهم، وهؤلاء يسمّون بالخوارج، يستحلون دماء المسلمين وأموالهم، ويسبون نساءهم، ويكفرون أصحاب رسول الله ﷺ، وحكمهم عند جمهور الفقهاء وجمهور أهل الحديث حكم البغاة"

(فتح القدير، كتاب السير، باب البغاة: ٢/ ٧٥٤)

[(امام برحق کی اطاعت سے نکل جانے والوں کی) تیسری قسم وہ لوگ ہیں، جو قوت و شوکت رکھتے ہیں، امام برحق کی اطاعت سے کسی تاویل کی وجہ سے نکل گئے ہیں، ان کے اعتقاد میں امام برحق کسی باطل، یعنی کفر یا کسی اور ایسی معصیت پر ہے، جو ان کی تاویل کی رو سے امام مذکور کے ساتھ جنگ کرنے کو موجب ہے، یہ لوگ خوارج کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ ہم مسلمانوں کی جان و مال کو حلال جانتے ہیں اور ہم مسلمانوں کی عورتوں کو بندی کرتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کو کافر کہتے ہیں، ان کا حکم جمہور فقہا اور جمہور اہلِ حدیث کے نزدیک وہی ہے، جو باغیوں کا ہے]

**٥٠۔** "وذهب بعض أهل الحديث إلى أنهم مرتدون"

(فتح القدير، كتاب السير، باب البغاة: ٢/ ٧٨٤)

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦١٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٠٢) اس کی سند میں دراج راوی ہے اور اس کا استا ابوالہیثم ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق، في حديثه عن أبي الهيثم ضعف" (تقريب التهذيب، ص: ٢٠١)

[بعض اہلِ حدیث خوارج کو مرتد، یعنی خارج از اسلام کہتے ہیں]

**٥١**۔ ”قال ابن المنذر: لا أعلم أحدا وافق أهل الحديث على تكفيرهم، وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء“ (فتح القدير، كتاب السير، باب البغاة: ٢/ ٧٥٨)

[ابن المنذر ر نے کہا ہے: میں نہیں جانتا کہ کسی نے خوارج کی تکفیر میں اہلِ حدیث کی موافقت کی ہو۔ ابن المنذر ر کا یہ کلام مقتضی ہے اجماعِ فقہا کی نقل کا عدمِ تکفیرِ خوارج پر]

**٥٢**۔ ”وذكر في المحيط أن بعض الفقهاء لا يكفر أحداً من أهل البدع، وبعضهم يكفرون بعض أهل البدع، وهو من خالف ببدعته دليلًا قطعياً، ونسبه إلى أكثر أهل السنة، والنقل الأول أثبت، نعم يقع في كلام أهل المذهب تكفير كثير، و لكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم، ولا عبرة بغير الفقهاء، والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا، و ابن المنذر أعرف بنقل مذاهب المجتهدين“ (فتح القدير، كتاب السير، باب البغاة: ٢/ ٧٨٥)

[محیط میں ہے کہ بعض فقہا کسی اہلِ بدعت کی تکفیر نہیں کرتے اور بعض فقہا اہلِ بدعت کی، جس کی بدعت کسی دلیلِ قطعی کے مخالف ہو، تکفیر کرتے ہیں۔ صاحبِ محیط نے اس کو اکثر اہلِ سنت کی طرف نسبت کیا ہے اور نقلِ اول، یعنی عدمِ تکفیر، اثبت ہے۔ ہاں اہلِ مذہب کے کلام میں بہت سے اہلِ بدعت کی تکفیر واقع ہوئی ہے، لیکن یہ تکفیر ان فقہا کے کلام سے نہیں ہے، جو مجتہدین ہیں، بلکہ غیر مجتہدین کے کلام سے ہے اور غیر فقہائے مجتہدین کا کلام معتبر نہیں ہے اور مجتہدین سے وہی منقول ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے، یعنی عدمِ تکفیر اور ابن المنذر ر نقل مذاہب مجتہدین سے زیادہ تر واقف ہے]

**٥٣**۔ ”وما ذكره محمد بن الحسن في أول الباب من حديث الكثير الحضرمي يدل على عدم تكفير الخوارج“ (فتح القدير: ٢/ ٧٨٥)

[امام محمد نے شروع باب میں جو کثیر حضرمی کی حدیث نقل کی ہے، اس سے عدمِ تکفیر خوارج ثابت ہے]

**٥٤**۔ ”ومما يدل على عدم تكفيرهم ما ذكره محمد أيضاً حيث قال: وبلغنا عن علي رضي الله عنه أنه بينما هو يخطب يوم الجمعة إذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال علي: كلمة حق أريد بها الباطل، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ... (إلى قوله) ولهذا قال علي: كلمة حق أريد بها باطل، يعني تكفيره، ومعنى قوله: حكمت الخوارج، نداؤهم بقولهم: الحكم لله،

وكانوا يتكلمون بذلك إذا أخذ علي في الخطبة ليشوشوا خاطره، فإنهم كانوا يقصدون بذلك نسبته إلى الكفر لرضاه بالتحكيم في صفين" (فتح القدير: ٢/ ٧٨٥)

[عدمِ تکفیرِ خوارج کی ایک یہ دلیل بھی ہے، جس کو امام محمد نے ذکر کیا کہ ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جمعے کے دن خطبہ پڑھ رہے تھے کہ اتنے میں خوارج گوشہ مسجد سے یہ آواز بلند بولے: "الحكم لله" یعنی حکم بس اللہ ہی کا ہے۔ اس سے خوارج کا مقصود حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تکفیر تھی، کیوں کہ وہ جنگِ صفین میں تحکیم پر راضی ہوگئے تھے۔ خوارج حضرت ممدوح کو پریشان خاطر کرنے کے لیے یہ کلمہ عین اس حالت میں جب آپ خطبہ شروع فرماتے، استعمال کیا کرتے تھے۔ اس پر حضرت ممدوح رضی اللہ عنہ نے اثنائے خطبہ میں فرمایا: یہ کلمہ تو حق ہے، مگر اس سے مراد غلط لی گئی ہے، پھر حضرت ممدوح رضی اللہ عنہ نے خوارج کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ ہم تم لوگوں کو اللہ کی مسجدوں سے کہ تم ان میں اللہ کا نام ذکر کرو، نہیں روکیں گے]

**۵۵۔** "الحق عدم تكفير أهل القبلة، وإن وقع إلزاماً في المباحث"

(فتح القدير، كتاب النكاح، ص: ٢٨)

[حق عدمِ تکفیر اہلِ قبلہ ہے، اگرچہ باہمی ردوکد میں الزاماً تکفیر واقع ہوگئی ہے]

**۵۶۔** "في جمع الجوامع وشرحه: ولا نكفر أحداً من أهل القبلة ببدعة كمنكري صفات الله وخلقه أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة، ومنا من كفرهم، أما من خرج ببدعته من أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيئ الرسول به ضرورة" (بحر الرائق، باب الإمامة: ١/ ٣٧١)

[جمع الجوامع اور اس کی شرح میں مذکور ہے کہ ہم کسی اہلِ قبلہ کی کسی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہیں کرتے، جیسے اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے خالق افعالِ عباد ہونے کے اور قیامت میں اس کے جائز الرؤیت ہونے کے منکرین اور بعض لوگ ہم میں سے ان کی تکفیر بھی کرتے ہیں، ہاں وہ اہلِ بدعت جو اپنی بدعت کی وجہ سے اہلِ قبلہ سے خارج ہوگئے، جیسے حدوثِ عالم اور بعث وحشرِ اجسام اور علمِ جزئیات کے منکرین، ان کے کفر میں نزاع نہیں ہے، کیوں کہ یہ لوگ بعض ایسی چیزوں کے منکر ہیں، جن کا ضروریاتِ دینِ اسلام سے ہونا معلوم ہو چکا ہے]

**۵۷۔** "مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة أي من أهل القبلة مؤمن"

(شرح المواقف، المقصد الرابع، ص: ٧٢٣، مطبوعه لكهنئو)

[بڑے گناہ کا مرتکب جب کہ اہلِ نماز، یعنی اہلِ قبلہ سے ہو، مسلمان ہے]

**٥٨۔** ”جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة“

(شرح المواقف، المقصد الخامس، ص: ٧٢٦)

[جمہور متکلمین اور فقہا اس پر ہیں کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر جائز نہیں ہے]

**٥٩۔** ”فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم ﷺ في أشياء، ضلل بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم“

(شرح المواقف، ص: ٧٢٦، مطبوعه لکھنئو)

[شیخ ابو الحسن اشعری نے کتاب ”مقالات الاسلامیین“ کے شروع میں فرمایا: مسلمانوں نے اپنے نبی ﷺ کے بعد چند مسئلوں میں اختلاف کیا، بعض نے بعض کو گمراہ کہا، بعض بعض سے بیزار ہوئے، بالآخر مختلف فرقے ہوگئے، مگر اسلام سب کو جامع اور سب کو شامل ہے]

**٦٠۔** ”حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثله عن الكرخي وغيره“

(شرح مواقف، ص: ٧٢٦، مطبوعه لکھنئو)

[حاکم، صاحبِ مختصر نے کتاب منتقی میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ کسی اہلِ قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے اور ایسا ہی ابوبکر رازی نے کرخی وغیرہ سے نقل کیا ہے]

**٦١۔** ”هو تصديق محمد ﷺ في جميع ما جاء به عن الله تعالىٰ مما علم مجيئه ضرورة“ (در مختار بر حاشیه رد المختار: ٣/ ٤٣٧، مطبوعه مصر)

[وہ (ایمان) محمد ﷺ کی تصدیق کا نام ہے ہر ایسی چیز میں جس کا ضروریاتِ دینِ اسلام سے ہونا معلوم ہے، یعنی جس چیز کو حضرت محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں، جس کا لانا ضرورتاً، یعنی بلا احتیاج کسی نظر و استدلال کے معلوم ہو چکا ہے]

**٦٢۔** ”معنى التصديق قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء، و وجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها“

(رد المحتار، باب المرتد: ٣/ ٤٣٧، مطبوعه مصر)

[تصدیق مذکور کے معنی ہیں: کل ضروریاتِ دینِ محمدی کو دل سے مان لینا اور قبول کر لینا۔

ضروریاتِ دینِ محمدی سے وہ امور مراد ہیں، جن کا محمد ﷺ کے دین سے ہونا بالضرورت معلوم ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہ کہ عوام بھی ان امور کو بلا احتیاج کسی طرح کی نظر و استدلال کے جانتے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیا کی نبوت اور بعث و جزا اور نماز و زکات کی فرضیت اور خمر کی حرمت اور ان کے مانند اور چیزیں]

**٦٣۔** "في الخلاصة وغيرها: إذا كانت في المسئلة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم" (البحر الرائق، باب أحكام المرتدين: ٥/ ١٣٤)

[خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ جب کسی صورت میں چند وجوہات ایسی ہوں، جو موجبِ تکفیر ہوں اور ایک وجہ ایسی ہو، جو مانع تکفیر ہو تو مفتی پر واجب ہے کہ اسی ایک وجہ کی طرف مائل ہو جو مانع تکفیر ہے، مسلمان کے ساتھ حسنِ ظن رکھنے کے لیے]

**٦٤۔** "والذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف، ولو رواية ضعيفة، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير بها، ولقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيئ منها" (البحر الرائق: ٥/ ١٣٥)

[وہ امر جو خوب چھن چکا ہے، یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر کا فتویٰ نہ دیا جائے، جس کے کلام کا اچھے محمل پر حمل کرنا ممکن ہو یا جس کے کلام کے کفر ہونے میں کچھ بھی اختلاف ہو، اگرچہ عدمِ کفر ہونے کی جانب میں ضعیف ہی روایت کیوں نہ ہو۔ پس اس بنا پر اکثر الفاظ تکفیر جو بالا مذکور ہوئے، ان پر تکفیر کا فتویٰ نہ دیا جائے اور میں نے تو اپنے اوپر قطعاً لازم کر لیا ہے کہ ان الفاظ میں سے کسی پر بھی فتویٰ نہ دوں گا]

**٦٥۔** "ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة، إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمناً حقيقة" (فقه أكبر، ص: ٨، مطبوعه لكهنئو)

[ہم تکفیر نہیں کرتے کسی مسلمان کی کسی گناہ کی وجہ سے، اگرچہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، جب کہ گناہ کو وہ حلال نہیں جانتا۔ نیز ہم اس گنہگار مسلمان کو حقیقتاً مسلمان کہتے ہیں]

**٦٦۔** "قال رسول الله ﷺ: «ثَلٰثٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيْمَانِ: أَلْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهَ

لَا تَكَفِّرُهُ بِذَنْبٍ وَلَا تُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ»①

(مشكاة المصابيح، باب الكبائر وعلامات النفاق، الفصل الثاني، ص: ۹، مطبوعه أحمدي دهلي)

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تین باتیں ایمان کی جڑ ہیں، جن میں سے ایک بات یہ ہے کہ جو شخص کلمہ لا الٰہ الا اللہ پڑھ لے، اس کے بارے میں زبان کو روک لو، اس کو کسی گناہ کی وجہ سے کافر کہو نہ اس کو کسی فعل کی وجہ سے اسلام سے خارج کرو]

**٦٧۔** طحطاوی (کتاب الذبائح، ٤/ ١٥٣، مطبوعه مصر) نے اولاً کتاب تبیین المحارم سے کسی لامعلوم شخص کا ایک قول نقل کیا ہے۔ پھر قول مذکور کے نقل کے بعد اسی کتاب تبیین المحارم سے اس قول کی تردید بھی نقل کر دی ہے۔ وہ قول مع تردید حسبِ ذیل ہے:

**قول شخص نا معلوم:**

"فعليكم معاشر المسلمين باتباع الفرقة الناجية المسماة بأهل السنة والجماعة فإن نصرة الله وحفظه وتوفيقه في موافقتهم وخذلانه وسخطه ومقته في مخالفتهم وهذا الطائفة الناجية قد اجتمعت اليوم في مذاهب أربعة وهم الحنفيون المالكيون والشافعيون والحنبليون ومن كان خارجاً عن هذه الأربعة في هذا الزمان فهو من أهل البدعة والنار"

[پس اے گروہِ مسلمین! تم پر پیروی اس فرقہ ناجیہ کی واجب ہے، جس کا نام اہلِ سنت و جماعت ہے، اس لیے کہ اللہ کی نصرت اور اس کی نگہبانی اور اس کی توفیق اس فرقے کی موافقت میں ہے اور اللہ کی ترکِ نصرت اور اس کی ناراضی اور اس کی سخت بیزاری فرقہ مذکورہ کی مخالفت میں ہے۔ یہ فرقہ ناجیہ آج کے دن چار مذہبوں میں جمع ہو گیا ہے اور وہ چاروں مذہب والے یہی حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی ہیں۔ جو شخص ان چاروں مذہبوں سے اس زمانے میں خارج ہے، وہ مبتدع اور جہنمی ہے]

**قولِ مذکور کی تردید من جانب مصنف تبیین المحارم:**

"فإن قلت: ما وقوفك على أنك على صراط مستقيم، وكل واحد من هذه الفرق يدعى أنه عليه. قلت: ليس ذلك بالادعاء والتثبت باستعمالهم الوهم القاصر والقول الزاعم، بل بالنقل عن جهابذة هذا الصنعة وعلماء أهل الحديث الذين جمعوا صحاح الأحاديث في أمور رسول الله ﷺ وأحوال الصحابة والمهاجرين

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٥٣٢) اس کی سند میں یزید بن ابی نشبہ مجہول ہے۔

والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان مثلًا الإمام البخاري و مسلم وغيرهما من الثقات المشهورين الذين اتفق أهل المشرق والمغرب على صحة ما أوردوه في كتبهم من أمور النبيﷺ وأصحابه، ثم بعد النقل ينظر إلى الذي تمسك بهديهم واقتفى اثرهم واهتدى بسيرهم في الأصول والفروع فيحكم بأنه من الذين هم همو هذا هو الفارق بين الحق والباطل والمميز بين من هو على صراط مستقيم وبين من هو على السبيل الذي على يمينه وشماله“

*[اگر تو یہ سوال کرے کہ تو نے کس طرح جان لیا کہ تو ہی راہِ راست پر ہے، حالاں کہ ہر ایک فرقہ ان مختلف فرقوں میں سے دعویٰ رکھتا ہے کہ میں ہی عین راہِ راست پر ہوں تو میں اس سوال کا جواب یہ دوں گا کہ کسی فرقے کا راہِ راست پر ہونا محض ادعا اور اپنے وہم قاصر اور خیالی کلام کے استعمال کے ساتھ چنگل مارنے سے نہیں ہوتا، بلکہ راہِ راست پر ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اولاً اس فن کے نقاد اور اہلِ حدیث کے ان علما سے احادیث نقل کی جائیں، جنھوں نے صحیح صحیح حدیثیں رسول اللہ ﷺ کے امور و احوال و افعال اور حرکات و سکنات میں، نیز صحابہ و مہاجرین و انصار کے احوال میں، نیز ان لوگوں کے احوال میں جمع کی ہیں، جنھوں نے ان کی (رسول اللہ ﷺ وصحابہ کی) قول کے ساتھ پیروی کی، جیسے امام بخاری و مسلم اور ان کے سوا اور ثقہ لوگ جو مشہور ہیں، جن کی احادیث کی صحت پر اہلِ مشرق و مغرب کا اتفاق ہے، جو انھوں نے اپنی کتابوں میں دربارہ امور رسول اللہ ﷺ و دربارہ امورِ صحابہ کے درج کی ہیں۔ پھر احادیثِ مذکورہ کی نقل کے بعد دیکھا جائے کہ کون شخص رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے چال چلن کے ساتھ تمسک کرتا اور ان کے پیچھے چلتا اور اصول وفروع دونوں میں ان کی سیرتوں کے موافق راہ یافتہ ہے۔ تب حکم کیا جائے کہ شخص موصوف اس فرقے میں سے ہے، جو راہِ راست پر ہے۔ یہی بات، جو اوپر مذکور ہوئی، وہ کسوٹی ہے جو حق و باطل میں فرق کرنے والی اور ان لوگوں کے درمیان جو راہِ راست پر ہیں اور ان لوگوں کے درمیان جو راہِ راست سے اِدھر اُدھر ہیں، تمیز کرنے والی ہے]*

**٦٨۔** ”ولو خرب ما حوله، واستغنى عنه، يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً إلى قيام الساعة وبه يفتى“

(در مختار بر حاشیہ رد المحتار، مطلب في أحكام المسجد: ٣/ ٥٧٣، مطبوعہ مصر)

*[اگر مسجد کا گرد و پیش ویران ہوگیا اور مسجد کی ضرورت باقی نہیں رہی تو بھی مسجد مذکور ہی باقی رہے*

گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ قیامِ قیامت تک، اور اسی پر فتویٰ ہے]

**٦٩۔** "هذا هو ظاهر الرواية، وهنالك روايات ضعيفة مذكورة في الهداية"

(رد المحتار: ٣/ ٥٧٣، مطبوعه مصر)

[مسجد کے بالا خانے یا تہ خانے کے متعلق جو کچھ مذکور ہوا، وہی ظاہر الروایہ ہے اور اس کے متعلق کچھ اور ضعیف روایتیں بھی ہیں، جو ہدایہ میں مذکور ہیں]

**٧٠۔** "كتب ظاهر الرواية كتب محمد رحمه الله الستة: المبسوط والزيادات والجامع الصغير والسير الصغير والجامع الكبير"

(رد المحتار، مطلب رسم المفتي: ١/ ٥١، مطبوعه مصر)

[ظاہر الروایہ کی کتابیں حسبِ ذیل چھے کتابیں ہیں، جو خاص امام محمد کی تصنیف ہیں: مبسوط، زیادات، جامع صغیر، سیر کبیر، جامع کبیر]

**٧١۔** "وإنما سميت بظاهر الرواية، لأنها رويت عن محمد بروايات الثقات فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة عنه" (رد المحتار، مطلب رسم المفتي: ١/ ٥١، مطبوعه مصر)

[ان مذکورہ بالا کتابوں کو ظاہر الروایہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کتابیں امام محمد سے ثقات کی روایتوں سے مروی ہیں۔ پس کتبِ مذکورہ امام محمد سے بطریقِ تواتر یا بطریقِ شہرت ثابت ہیں]

**٧٢۔** "ما اتفق عليه أصحابنا في الروايات الظاهرة يفتي به قطعاً"

(در مختار بر حاشیه رد المحتار: ١/ ٥١، مطبوعه مصر)

[جس بات پر ہمارے اصحاب (امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف وغیرہما) متفق ہوں، ظاہر الروایت ہیں، اس پر مفتی قطعاً فتویٰ دے]

**٧٣۔** "قال المفسرون: نزلت هذه الآية في وفد نجران، وكانوا ستين راكباً، قدموا على رسول الله ﷺ (إلى قوله) فدخلوا مسجد رسول الله ﷺ حين صلى العصر (إلى قوله) وقد حانت صلاتهم فقاموا للصلاة في مسجد رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: دعوهم فصلوا إلى الشرق" (تفسير خازن: ١/ ٢٧٦، مطبوعه مصر، و تفسير أبي السعود: ٢/ ٥٨٥، و تفسير مظهري: ١/ ٣٤٦، مطبوعه حصار)

[مفسرین نے کہا کہ یہ آیتیں وفدِ نجران کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔ وہ لوگ ساٹھ سوار تھے اور وہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے یہاں آئے تھے، رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں اس وقت داخل ہوئے، جب آپ عصر کی نماز پڑھ چکے تھے، وہیں ان کی نماز کا وقت بھی آ گیا۔ وہ لوگ نماز کے لیے رسول اللہ ﷺ

کی مسجد میں کھڑے ہوگئے۔ رسول اللہ ﷺ نے منع کرنے والوں کو فرمایا: ان کو چھوڑ دو۔ پس انھوں نے رو بہ مشرق اپنی نماز پڑھی]

**۷٤۔** قال القرافي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، و أُجْمَعَ الصحابة ﵃ أن من استفتى أبا بكر وعمر وقلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير نكير“

(تقرير و تحبير شرح تحرير، تكمله: ۳/ ۳٥٤، مطبوعه مصر)

[قرافی نے کہا: اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص مسلمان ہو اس کو جائز ہے کہ علما سے جس کی چاہے تقلید کرے، کچھ منع نہیں ہے۔ صحابہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس شخص نے ابوبکر یا عمر رضی اللہ عنہما سے فتویٰ پوچھا اور ان کی تقلید کر لی، اس کو جائز ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ و معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما وغیرہما سے فتویٰ پوچھے اور ان کے قول پر عمل کرے، کوئی انکار نہیں ہے]

**۷٥۔** ”وهل يقلد غيره أي غير من قلد به في غيره أي غير ما قلد فيه، المختار نعم يقلد إن شاء لما علم من استفتائهم مرة إماماً واحداً ومرة أخرى إماماً غيره بلا نكير من أحدهما إجماعاً، وتواتر هذا بحيث لا مجال للممارات“

(مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، تتمة، ص: ٦٢٨، مطبوعه لكهنئو)

[آیا یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص جو ایک مسئلے میں ایک امام کی تقلید کر چکا ہو، وہ دوسرے مسئلے میں دوسرے امام کی تقلید کرے؟ ہاں یہ صورت جائز ہے اور یہی مختار، یعنی پسندیدہ بات ہے، اس لیے کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ لوگ کبھی ایک امام سے اور کبھی دوسرے امام سے فتوے پوچھتے آئے ہیں، کبھی کسی امام سے اس پر انکار نہیں پایا گیا اور اس بات پر اجماع ہو کر حدِ تواتر کو پہنچ گیا ہے، جس میں شک و اختلاف کی مجال باقی نہیں رہی]

**۷٦۔** ”لا واجب إلا ما أوجب الله تعالىٰ، والحكم له، ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة فإيجابه تشريع شرع جديد“

(مسلم الثبوت و شرحه فواتح الرحموت، تتمه، ص: ٦٢٨، مطبوعه لكهنئو)

[اللہ نے جو کچھ واجب کر دیا، بس وہی چیز واجب ہے، اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ حکم اللہ ہی کو سزاوار ہے اور اللہ تعالیٰ نے کسی شخص پر یہ واجب نہیں کیا ہے کہ اماموں میں سے کسی ایک شخص کا مذہب اختیار کر لے، پس کسی امام کے مذہب کے اختیار کر لینے کو واجب ٹھہرانا ایک نئی شرع بنانا ہے]

**۷۷۔** ”وهل يقلد غيره أي غير من قلده أولا في شيئ في غيره أي غير ذلك الشيئ

كان يعمل أولا في مسئلة بقول أبي حنيفة وثانياً في أخرىٰ بقول مجتهد آخر. المختار كما ذكر الآمدي وابن الحاجب، نعم للقطع بالاستقراء التام بأنهم أي المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة وهلم جرا كانوا يستفتون مرة واحدا ومرة غيره غير ملتزمين مفتيا واحدا وشاع وتكرر ولم ينكر"

(تحریر اور اس کی شرح تقریر و تخبیر، إفتاء غیر المجتهد: ۳/ ۳۵۰، مطبوعه مصر)

[آیا یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص جو ایک مسئلے میں اولاً ایک مجتہد کی تقلید کر چکا ہو، وہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے، مثلاً: اولاً ایک مسئلے میں امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کرے اور ثانیاً دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرے۔ ہاں یہ صورت جائز ہے اور یہی پسندیدہ بات ہے، جیسا کہ آمدی اور ابن حاجب نے بیان کیا ہے، اس لیے کہ یہ بات قطعی طور پر باستقرائے تام معلوم ہوچکی ہے کہ مستفتیان ہر ایک زمانے میں زمانہ صحابہ سے لے کر اب تک کبھی ایک مفتی سے اور کبھی دوسرے مفتی سے فتویٰ پوچھتے آئے، ایک ہی مفتی کا التزام نہیں رکھتے تھے اور یہ بات شائع ومتکرر رہی اور کبھی اس پر کسی کا انکار نہیں پایا گیا]

**۷۸۔** "لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده في دينه في كل ما يأتي ويذر دون غيره" (تحریر اور اس کی شرح تقریر و تحبیر: ۳/ ۳۵۰، مطبوعه مصر)

[اللہ اور اس کے رسول نے جو کچھ واجب فرما دیا، بس وہی چیز واجب ہے، اس کے سوا کوئی چیز واجب نہیں ہے اور نہ اللہ نے اور نہ اللہ کے رسول نے کسی شخص پر واجب کیا ہے کہ امت میں سے کسی ایک شخص کا مذہب اختیار کر لے اور اپنے ہر ایک دینی کام میں، خواہ وہ کام کرنے کا ہو یا چھوڑنے کا، بس اسی ایک شخص کی تقلید کرتا رہ جائے۔ اس کے سوا اور کسی کی تقلید نہ کرے]

**۷۹۔** "لا يصح للعامي مذهب ولو تمذهب به لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال" (تحریر اور اس کی شرح تقریر و تحبیر: ۳/ ۳۵۱، مطبوعه مصر)

[عامی کا تو کوئی مذہب صحیح ہو ہی نہیں سکتا، اگرچہ وہ خود اپنا کوئی مذہب قرار بھی دے دے، اس لیے کہ مذہب تو اس شخص کے لیے صحیح ہوسکتا ہے، جس کو کسی قسم کی نظر و استدلال کی اہلیت ہو]

**۸۰۔** "أما من لم يتأهل لذلك البتة بل قال: أنا حنفي أو شافعي أو غير ذلك، لم يصر كذلك بمجرد القول كما لو قال: أنا فقيه أو نحوي أو كاتب. لم يصر كذلك بمجرد قوله يوضحه أن قائله يزعم أنه متبع لذلك الإمام سالك طريقه

في العلم والمعرفة والاستدلال فأما مع جهله وبعده جدا عن سيرة الإمام وعلمه بطريقته فكيف يصح له الانتساب إليه إلا بالدعوىٰ المجردة“

(تحریر اور اس کی شرح تقریر و تحبیر: ۳/ ۳۵۱، مطبوعہ مصر)

[لیکن وہ عامی جو قطعاً نظر و استدلال کی اہلیت نہیں رکھتا، بلکہ صرف اپنے آپ کو حنفی یا شافعی وغیرہ کہتا ہے تو عامی مذکور مجرد کہنے سے ویسا ہو نہیں جائے گا، جیسا کہ اگر عامی مذکور اپنے آپ کو فقیہ یا نحوی یا منشی کہے تو مجرد یہ کہنے سے ایسا ہو نہیں جائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جو شخص اپنے آپ کو کسی امام کی طرف منسوب کرتا ہے، وہ اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس امام کا علم و معرفت و استدلال میں پیرو اور اس امام کے راستے کا چلنے والا ہوں۔ پس جو شخص کہ عامی اور جاہل ہے اور اس امام کی سیرت اور اس کے طریقۂ علم سے دور ہے، وہ اپنے آپ کو اس امام کی طرف منسوب کرے تو کیوں کر اس کا انتساب صحیح ہو سکتا ہے، بجز اس کے کہ خیالی دعویٰ کرے]

**۸۱۔** ”وإن كان عامياً ليس له مذهب معين فمذهبه فتوىٰ مفتيه كما صرحوا به“

(بحر الرائق، باب قضاء الفوائت: ۲/ ۹۰، مطبوعہ مصر)

[اگر وہ شخص عامی ہے، جس کا کوئی مذہب معین نہیں تو اس کا مذہب وہی ہے، جو اس کا مفتی فتویٰ دے، جیسا کہ انھوں نے اس کی صراحت کی ہے]

**۸۲۔** ”قيل: من التزم كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلد فيه وفي غيره يقلد من شاء، وعليه السبكي من الشافعية وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً أي لأنه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعي“

(مسلم الثبوت و شرح فواتح الرحموت، تتمة، ص: ۶۲۹)

[ایسا شخص جس نے اپنے اوپر مذہب معین (مثلاً مذہب حنفی شافعی وغیرہ) لازم کر لیا، اس کے بارے میں (تین قول ہیں اور) تیسرا قول یہ ہے کہ شخص مذکور اس شخص کے مثل ہے، جس نے اپنے اوپر کوئی مذہب معین لازم نہیں کیا ہے۔ پس ایسا شخص اس مذہب کے مجتہد کے جس خاص حکم میں تقلید کر چکا ہو، اس میں اس سے رجوع نہ کرے (یعنی اس عمل کو دوسرے مجتہد کی تقلید سے باطل نہ سمجھے) اور دوسرے حکم کو اس کو جائز ہے کہ دوسرے جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ امام سبکی شافعی بھی اسی قول پر ہیں اور تحریر میں مذکور ہے کہ ظن غالب یہی ہے کہ تیسرا قول ٹھیک ہے، اس لیے کہ شرعاً کوئی ایسی دلیل موجود نہیں ہے، جس سے یہ ثابت ہو کہ ایک ہی مذہب کی پیروی واجب ہے]

**۸۳۔** ”قال السبكي: وهو الأعدل“ (تقریر و تحبیر شرح تحریر: ۳۵۱، مطبوعہ مصر)

[امام سبکی نے کہا ہے کہ یہی تیسرا قول زیادہ انصاف پر مشتمل ہے]

**٨٤**۔ "مطلب في حكم التقليد والرجوع عنه، لو صلى يوماً على مذهب و أراد أن يصلي يوم آخر على غيره فلا يمنع منه" (رد المحتار: ١/ ٥٦)

[اگر ایک دن نماز پڑھی ایک مذہب پر اور چاہا کہ دوسرے دن نماز پڑھے دوسرے مذہب پر تو اس سے منع نہ کیا جائے]

**٨٥**۔ "ليس على الإنسان التزام مذهب معين" (رد المحتار: ١/ ٥٦، مطبوعه مصر)

[آدمی پر کسی مذہبِ معین کا اپنے اوپر لازم کر لینا ضروری نہیں ہے]

# رکعات التراویح

## مع اضافات و ضمیمہ

تالیف

**استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری** رحمہ اللہ

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱/صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶/نومبر ۱۹۱۸ء)

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأفضل رسله محمد شفيع المذنبين خاتم النبيين وعلىٰ آله وأصحابه وذرياته وأهل بيته أجمعين. أما بعد:

یہ ایک مختصر سا رسالہ ہے، جس میں چند سوالات متعلقہ رکعاتِ تراویح کا جواب ہے، چوں کہ موضوع رسالہ ہذا صرف رکعاتِ تراویح ہیں، یعنی اس میں صرف رکعاتِ تراویح کی تعداد سے بحث مقصود ہے، لہٰذا اس کا نام "رکعات التراویح" رکھا گیا اور واضح ہو کہ اس طبع بار چہارم میں بہت کچھ اضافے بھی کیے گئے ہیں اور آخر میں ایک ضمیمہ مشتمل بر چند سوالات و جوابات منسلک ہے، جس سے اس بات کا بھی فیصلہ ہو سکتا ہے کہ تراویح فردِ تہجد ہے یا یہ دونوں متباین نمازیں ہیں۔ والله المستعان وعليه التكلان.

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علمائے دین مسائلِ ذیل میں کیا فرماتے ہیں:

① حدیثِ صحیح سے رسول اللہ ﷺ کا کتنی رکعت تراویح پڑھنا ثابت ہے؟

② کسی حدیثِ صحیح سے رسول اللہ ﷺ کا بیس رکعت تراویح پڑھنا ثابت ہے یا نہیں؟

③ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب تراویح کی جماعت قائم کی تھی تو امام کو کتنی رکعت تراویح پڑھنے کا حکم فرمایا تھا؟

④ صحیح سند سے خلفائے راشدین کا کتنی رکعت تراویح پڑھنا یا کتنی رکعت تراویح پڑھانے کا حکم فرمانا ثابت ہے؟

⑤ رکعاتِ تراویح کے عدد میں فیما بین العلماء کیا کیا اختلافات ہیں اور ان اختلافات میں دلیل کی رو سے مرجح کون سا قول ہے؟

⑥ ہر ایک سوال کا جواب بحوالہ کتبِ محدثین اہلِ سنت ہونا چاہیے۔

## جواب نمبر ①:

صحیح حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں۔① صحیح بخاری (۱/ ۲۶۰ مطبوعہ مصر) اور صحیح مسلم (۱/ ۲۵۴ مطبوعہ دہلی) میں ہے:

"عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه سأل عائشة رضي الله عنها: كيف كانت صلاة رسول اللهﷺ في رمضان؟ فقالت: «ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره علىٰ إحدىٰ عشرة ركعة»② (الحديث)

''ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ انھوں نے اُم المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ کی نماز رمضان میں کیونکر تھی؟ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آپ گیارہ رکعت سے

---

① جس طرح آنحضرت ﷺ صلاۃ اللیل یعنی رات کی نماز میں، جسے تہجد کہتے ہیں، کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھا کرتے تھے، جن میں سے اول کی دو رکعتیں ہلکی پڑھتے تھے، اس لیے کبھی وہ شمار میں آتی تھیں اور کبھی نہیں۔ اسی طرح اگر آپ نے تراویح بھی کہ وہ صلوۃ اللیل ہی ہے، کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھی ہو اور اول کی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے راوی نے شمار نہ کیا ہو تو اس تقدیر پر یہاں گیارہ رکعت سے (اول کی ہلکی دو رکعتوں کے علاوہ) لمبی گیارہ رکعتیں مراد ہوں گی۔

② صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۰۹۶) صحيح مسلم، رقم الحديث (۷۳۸)

زیادہ نہیں پڑھتے تھے نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں۔“

علامہ عینی حنفی نے ”عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری“ (۳/ ٦٢٨ مطبوعہ مصر) میں بذیل شرح اس حدیث کے چند سوال مع جواب بغرضِ توضیحِ مطلب اس حدیث کے لکھے ہیں، کچھ ان میں سے اسی غرض سے یہاں بھی منقول ہوتے ہیں:

**پہلا سوال:**

مذکورہ بالا حدیث سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ شب کو گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں، حالانکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہی کی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ آپ رمضان مبارک کے آخر عشرہ میں جس قدر عبادت میں کوشش فرماتے تھے اور کسی مہینے میں اتنی کوشش نہیں فرماتے تھے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی صحیح حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ جب عشرہ اخیرہ آتا تو آپ شب کو بیدار رہتے اور گھر کے لوگوں کو بھی جگاتے اور اپنی کمر عبادت کے لیے چست باندھتے اور عبادت میں بھی بہت کوشش فرماتے۔

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ آخر عشرہ رمضان میں اپنی مستمر عاداتِ کریمہ سے زیادہ عبادت کرتے تھے، اس صورت میں مذکورہ بالا حدیث اور ان دونوں حدیثوں میں جو اختلاف ہے، اس میں وجہ تطبیق کیا ہے؟

**جواب:**

آپ آخر عشرۂ رمضان میں صرف رکعتوں کو طول دیتے تھے، یعنی لمبی لمبی رکعتیں پڑھتے تھے اور رکعتوں کی تعداد نہیں بڑھاتے تھے، رکعتوں کی تعداد اسی قدر تھی، جو حدیثِ صدر میں مذکور ہوئی، یعنی گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

**دوسرا سوال:**

جس قدر رکعات رسول اللہ ﷺ شب کو پڑھتے تھے، ان کی تعداد میں خود حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مختلف روایتیں آئی ہیں، کسی میں ہے کہ گیارہ رکعات سے زائد نہیں پڑھتے تھے، جیسا کہ حدیثِ صدر میں ہے اور کسی میں ہے کہ تیرہ رکعات پڑھتے تھے اور کسی میں ہے کہ کبھی سات پڑھتے تھے اور کبھی گیارہ پڑھتے تھے اور کسی میں صرف نو ہی پڑھنا مذکور ہے، اس اختلاف کا کیا جواب ہے؟

**جواب:**

جس روایت میں تیرہ رکعت پڑھنا آیا ہے، اس میں فجر کی سنت بھی شامل ہے اور جس میں سات اور نو کا ذکر ہے، وہ کبرسنی کی حالت میں تھا۔ ”عمدۃ القاري“ کی عبارت یہ ہے:

”الأسئلة والأجوبة: منها أنه ثبت في الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ

كان إذا دخل العشر الأواخر يجتهد فيه ما لا يجتهد في غيره، وفي الصحيح أيضاً من حديثها: كان إذا دخل العشر أحيا الليل، وأيقظ أهله، وجدّ وشدّ مئزره، وهذا يدل على أنه كان يزيد في العشر الأواخر علىٰ عادته، فكيف يجمع بينه وبين حديث الباب؟ فالجواب أن الزيادة في العشر الأخير يحمل على التطويل دون الزيادة في العدد.

ومنها أن الروايات اختلفت عن عائشةؓ في عدد ركعات صلاة النبيﷺ بالليل، ففي حديث الباب إحدى عشرة ركعة، وفي رواية هشام بن عروة عن أبيه كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة وفي رواية مسروق أنه سألها عن صلاة رسول اللهﷺ فقالت: سبع وتسع و إحدى عشرة سوى ركعتي الفجر، وفي رواية إبراهيم عن الأسود عن عائشة أنه كان يصلي بالليل تسع ركعات، رواه البخاري والنسائي وابن ماجه، والجواب أن من عددها ثلاث عشرة أراد بركعتي الفجر، وصرح بذلك في رواية القاسم عن عائشةؓ: كانت صلاته بالليل عشرة ركعات، ويوتر بسجدة، ويركع ركعتي الفجر، فتلك ثلاث عشرة ركعة، وأما رواية سبع وتسع فهي في حالة كبره كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ'' ① اھ

[سوالات و جوابات: ان میں سے ایک وہ ہے جو صحیح میں عائشہؓ سے مروی حدیث میں ثابت ہے کہ جب آخری عشرہ شروع ہوجاتا تو آپ ﷺ جتنی کوشش اس میں کرتے تھے، وہ اس کے علاوہ کسی اور وقت میں نہیں کرتے تھے۔ صحیح ہی میں ان (عائشہؓ) کی حدیث سے مروی ہے: جب آخری عشرہ شروع ہوجاتا تو آپ ﷺ شب بیداری فرماتے، اپنے اہلِ خانہ کو بیدار رکھتے، (عبادت و سخاوت میں) کوشش کرتے اور (عبادت کے لیے) کمربستہ ہوجاتے۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ ﷺ آخری عشرے میں اپنی عادت سے زیادہ (عبادت) کرتے تھے، تو پھر اس حدیث اور باب کی حدیث میں جمع کیسے ممکن ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آخری عشرے میں آپ ﷺ جو اضافہ کرتے تھے، اس کو رکعات کی طوالت و لمبائی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ رکعات کی تعداد پر۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ کی رات کی نماز کی رکعات کی تعداد میں عائشہؓ سے مختلف روایات مروی ہیں۔ باب میں مذکورہ روایت میں گیارہ رکعتیں، ہشام بن عروہ اپنے باپ سے جو روایت بیان کرتے ہیں، اس میں ہے کہ آپ ﷺ رات کو تیرہ رکعتیں ادا کرتے تھے،

---

① عمدة القاري للعيني (٧/ ٢٠٤)

مسروق رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے ان (عائشہ رضی اللہ عنہا) سے رسول اللہ ﷺ کی (رات کی) نماز کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا: سات، نو اور گیارہ رکعتیں فجر کی دو سنتوں کے علاوہ۔ ابراہیم کی روایت میں ہے، جسے وہ اسود سے اور اسود عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ رات کو نو رکعتیں ادا کرتے تھے۔ اسے بخاری، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس روایت میں تیرہ رکعتوں کا ذکر ہے، اس میں فجر کی دو رکعتیں شامل ہیں۔ چناں چہ قاسم کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے، جسے وہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں: آپ ﷺ کی رات کی نماز دس رکعتیں تھیں، پھر آپ ﷺ ایک رکعت وتر ادا کرتے تھے اور دو رکعتیں فجر کی سنتیں ادا کرتے تھے تو یہ کل تیرہ رکعتیں ہوجاتی تھیں، جہاں تک سات اور نو رکعتوں کا تعلق ہے تو یہ آپ ﷺ کی اس عمر کی نماز ہے جب آپ ﷺ بوڑھے ہوگئے تھے، جیسا کہ ان شاء اللہ اس کا بیان آئے گا]

اگرچہ علامہ عینی نے دوسرے سوال کے جواب میں حضرت رسول اللہ ﷺ کا گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا تجویز نہیں کیا اور یہ فرمایا کہ جس روایت میں تیرہ رکعت کا پڑھنا آیا ہے، اس میں فجر کی سنت بھی شامل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی کبھی سنتِ فجر کے علاوہ بھی تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، چونکہ ان میں سے اول کی دو رکعتیں آپ ﷺ ہلکی پڑھتے تھے اور عام طور پر بھی آپ ﷺ نے فرما دیا ہے کہ اول کی دو رکعتیں ہلکی پڑھنی چاہیے، لہٰذا کبھی ان دو رکعتوں کا شمار کیا گیا اور کبھی نہیں کیا گیا، جب شمار کیا گیا تو تیرہ ہوگئیں، ورنہ گیارہ ہی رہیں۔ صحیح مسلم (۱/۲۶۲) میں ہے:

”عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أنه قال: «لأرمقن صلاة رسول الله ﷺ الليلة فصلّى ركعتين خفيفتين، ثم صلّى ركعتين طويلتين طويلتين طويلتين، ثم صلّى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم أوتر، فذلك ثلاث عشرة ركعة» ① اهـ

”زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں دیکھوں گا رسول اللہ ﷺ کی نماز کو اس رات کو تو آپ نے پہلے ہلکی دو رکعتیں پڑھیں، پھر بہت ہی لمبی دو رکعتیں پڑھیں، پھر اس سے بھی کچھ کم لمبی دو رکعتیں پڑھیں، پھر اس سے بھی کچھ کم لمبی دو رکعتیں پڑھیں، پھر اس سے بھی کچھ کم لمبی دو رکعتیں پڑھیں، پھر وتر پڑھے، پھر یہ سب تیرہ رکعتیں ہوئیں۔“

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٦٥)

اور بھی اسی صفحہ میں ہے:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل ليصلي افتتح صلاته بركعتين خفيفتين»① اهـ

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: ”رسول اللہ ﷺ جب رات کو نماز کے لیے اٹھتے تو نماز کو ہلکی دو رکعتوں سے شروع فرماتے۔“

اور بھی اسی صفحہ میں ہے:

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين»② اهـ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”جب کوئی رات کو تم میں سے اٹھے تو اپنی نماز کو ہلکی دو رکعتوں سے شروع کرے۔“

اور بھی صحیح بخاری (۱/ ۲۶۰) اور صحیح مسلم (۱/ ۱۵۹) میں ہے:

عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أخبرته: «أن رسول الله ﷺ خرج ليلة من جوف الليل فصلىٰ في المسجد، وصلّى رجال بصلاته، فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله ﷺ فصلىٰ فصلّوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله، حتى خرج لصلاة الصبح، فلما قضىٰ الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال: أما بعد! فإنه لم يخف علي مكانكم، ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فصلوا أيها الناس في بيوتكم، وذلك في رمضان» (صحيح بخارى: ۱/ ۲۵۲، كتاب صلاة التراويح) "فتوفي رسول الله ﷺ والأمر على ذلك③ ثم كان الأمر علىٰ ذلك في خلافة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر رضي الله عنهما"④ اهـ

”عروہ بن زبیر سے عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ماہِ رمضان میں ایک رات مسجد

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٦٧)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٦٨)

③ قوله: والأمر على ذلك، رواية الكشميهني، وفي رواية غيره: والناس على ذلك، أي على ترك الجماعة في التراويح. (عمدة القاري للعلامة العيني الحنفي من: ٥/ ٣٥٥) [مولف]

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٨٢، ١٩٠٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٦١)

میں نماز پڑھی اور کچھ لوگوں نے آپ ﷺ کے ساتھ اقتدا کی۔ صبح کو انھوں نے اور لوگوں سے ذکر کیا، دوسری رات کو کچھ لوگ زیادہ جمع ہوئے، اس رات کو بھی آپ ﷺ نے نماز پڑھی اور ان لوگوں نے آپ ﷺ کے ساتھ اقتدا کی۔ دوسری صبح کو ان لوگوں نے اور بھی چرچا کیا، تیسری رات کو لوگ اور بھی زیادہ جمع ہوئے، اس رات کو بھی آپ ﷺ نے نماز پڑھی اور ان لوگوں نے آپ کے ساتھ اقتدا کی۔ چوتھی رات کو اس قدر لوگ ہوگئے، جن کی گنجایش مسجد میں نہیں رہی (اس رات کو آپ نے جماعت سے نماز نہیں پڑھی) یہاں تک کہ صبح کی نماز کے لیے آپ ﷺ باہر تشریف لائے اور نمازِ صبح کے بعد تشہد پڑھ کر فرمایا کہ تم لوگوں کا اس نماز کو جماعت سے پڑھنے کے شوق میں جمع ہونا مجھے معلوم ہے، لیکن (میں نے جماعت سے اس لیے نہیں پڑھی کہ) مجھ کو اس بات کا خوف ہوا کہ کہیں یہ نماز باجماعت تم پر فرض ہوجائے اور تم سے ادا نہ ہو سکے (غرض کہ آپ ﷺ نے اس نماز میں جماعت موقوف کر دی اور اصل نماز قائم رکھی اور فرمادیا کہ) تم لوگ اس نماز کو گھروں میں پڑھا کرو۔ پھر آپ کے عہدِ مبارک تک یہی حالت رہی کہ جماعت قائم نہیں ہوئی اور حضرت صدیقِ اکبر ؓ کے عہدِ خلافت اور حضرت فاروقِ اعظم ؓ کے ابتدائے عہدِ خلافت تک بھی یہی حال رہا۔“

اگرچہ اس حدیث میں اس بات کا بیان نہیں ہوا کہ راتوں میں آنحضرت ﷺ نے کتنی رکعت نماز پڑھائی تھی، لیکن شیخ الاسلام حافظ ابن حجر ؒ ”فتح الباری شرح صحیح بخاری“ (۱/ ۵۹۷ چھاپہ دہلی) میں بذیل شرح اس حدیث کے صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان سے بروایتِ جابر ؓ نقل فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے وتر کے علاوہ آٹھ رکعتیں پڑھائی تھیں۔ فتح الباری کی عبارت یہ ہے:

> ”ولم أر في شيئ من طرقه بيان عدد صلاته في تلك الليالي، لكن روى ابن خزيمة و ابن حبان من حديث جابر قال: «صلى بنا رسول اللهﷺ في رمضان ثمان ركعات ثم أوتر»① الحديث.

> ”میں نے حدیث مذکورہ بالا کی کسی سند میں یہ نہیں دیکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان راتوں میں کتنی رکعتیں پڑھائی تھیں، لیکن ابن خزیمہ اور ابن حبان نے جابر ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں وتر کے علاوہ آٹھ رکعتیں پڑھائی تھیں۔“

فتح الباری کی اس عبارت میں جو جابر ؓ کی روایت صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان سے منقول ہے، یہ روایت صحیح ہے یا حسن ہے، ضعیف نہیں ہے، اس لیے کہ حافظ ابن حجر ؒ نے مقدمہ فتح الباری (ص: ۴ چھاپہ

---

① فتح الباري (۳/ ۱۲) نیز دیکھیں: صحیح ابن خزیمة (۲/ ۱۳۸) صحیح ابن حبان (۶/ ۱۷۳)

دہلی) میں اس امر کی تصریح فرما دی ہے کہ ہم جو حدیث فتح الباری میں ذکر کریں گے، اس شرط سے ذکر کریں گے کہ وہ حدیث یا تو صحیح ہوگی یا حسن ہوگی۔

مقدمہ فتح الباری (ص:۴) کی عبارت یہ ہے:

"فأسوق إن شاء اللّٰه تعالیٰ الباب وحديثه أولا، ثم أذكر وجه المناسبة بينهما إن كانت خفية، ثم أستخرج ثانيا ما يتعلق به غرض صحيح في ذلك الحديث من الفوائد المتنية والإسنادية من تتمات وزيادات وكشف غامض و تصريح مدلس بسماع ومتابعة سامع من شيخ، اختلط قبل ذلك منتزعا كل ذلك، من أمهات المسانيد والجوامع والمستخرجات والأجزاء والفوائد بشرط الصحة أو الحسن فيما أورده من ذلك" اھ

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ "تدريب الراوي" (ص: ۱۰۸ مطبوعہ مصر) میں فرماتے ہیں:

"قيل: وما ذكر من تساهل ابن حبان ليس بصحيح، فإن غايته أنه يسمي الحسن صحيحا، فإن كانت نسبته إلى التساهل باعتبار وجدان الحسن في كتابه فهي مشاحة في الاصطلاح، وإن كانت باعتبار خفة شروطه فإنه يخرج في الصحيح ما كان راويه ثقة غير مدلس، سمع من شيخه وسمع منه الآخذ عنه، ولا يكون هناك إرسال ولا انقطاع، وإذا لم يكن في الراوي جرح ولا تعديل، وكان كل من شيخه والراوي عنه ثقة، ولم يأته بحديث منكر فهو عنده ثقة ...إلى أن قال: فالحاصل أن ابن حبان وفیٰ بالتزام شروطه، ولم يوف الحاكم" اھ

[کہا گیا ہے: ابن حبان کا جو تساہل ذکر کیا گیا ہے، وہ درست نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ حسن کو صحیح کہہ دیتے ہیں۔ اگر ان کی تساہل کی طرف نسبت اس اعتبار سے ہے کہ ان کی کتاب میں حسن پائی جاتی ہے تو یہ اصطلاح میں جھگڑا ہے اور اگر یہ ان کی خفتِ شروط کے اعتبار سے ہے تو بلاشبہہ وہ اپنی صحیح میں وہ روایت نقل کرتے ہیں، جس کا راوی ثقہ غیر مدلس ہو، اس نے اپنے شیخ سے سنا ہو، اس سے حدیث لینے والے نے اس سے سنا ہو، اس میں کوئی ارسال و انقطاع نہ ہو۔ جب راوی میں جرح و تعدیل نہ ہو اور اس کا شیخ اور اس سے روایت کرنے والا تمام ثقہ ہوں اور اس سے کوئی منکر روایت مروی نہ ہو تو وہ راوی ان (ابن حبان) کے نزدیک ثقہ ہے... یہاں تک کہ انھوں نے کہا: حاصل کلام یہ ہے کہ ابن حبان نے اپنی شروط کو پورا کیا ہے، جبکہ امام حاکم نے ایسا نہیں کیا]

ایسا ہی علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی "فتح المغيث" (ص: ۴ مطبوعہ لکھنؤ) میں فرمایا ہے، نیز اسی

صفحہ میں ہے:

"قال العماد بن كثير: وقد التزم ابن خزيمة وابن حبان الصحة، وهما خير من المستدرك بكثير، وأنظف أسانيد ومتوناً"① اھ

[حافظ عماد بن کثیر نے کہا ہے: ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا التزام کیا ہے اور وہ (صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان) مستدرکِ حاکم سے کئی لحاظ سے بہتر ہیں اور اسانید و متون کے لحاظ سے زیادہ نظیف ہیں]

علامہ عینی نے بھی "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" (۳/ ۵۹۷ مطبوعہ مصر) میں اس حدیث کو صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان سے نقل فرمایا ہے۔ عمدۃ القاری کی عبارت یہ ہے:

فإن قلت: لم يبين في الروايات المذكورة عدد الصلاة التي صلاها رسول اللهﷺ في تلك الليالي، قلت: روى ابن خزيمة وابن حبان من حديث جابرؓ قال: «صلىٰ بنا رسول اللهﷺ في رمضان ثمان ركعات، ثم أوتر» اھ

"اگر تو یہ سوال کرے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان راتوں میں جو نماز پڑھائی تھی، اس کی تعداد روایاتِ مذکورہ بالا میں بیان نہیں ہوئی ہے تو میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے جابرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں وتر کے علاوہ آٹھ رکعتیں پڑھائی تھیں۔"

علامہ زیلعی حنفی نے بھی "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" (۱/ ۲۹۳) میں اس حدیث کو بحوالہ صحیح ابن حبان بایں عبارت نقل فرمایا ہے:

وعند ابن حبان في صحيحه عن جابر بن عبد اللهؓ: «أنه عليه السلام قام بهم في رمضان فصلىٰ ثمان ركعات، ثم أوتر» (الحديث)

[ابن حبان کے ہاں ان کی صحیح میں جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو رمضان میں قیام کروایا تو ان کو آٹھ رکعتیں پڑھائیں، پھر وتر پڑھایا]

علامہ موصوف نے صفحہ (۲۷۶) میں یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ابن حبان میں کس جگہ پر واقع ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"رواه في النوع التاسع والستين من القسم الخامس" اھ

---

① فتح المغيث (۱/ ۳٦)

یعنی ابن حبان نے حدیث مذکورہ بالا کو اپنی صحیح کی پانچویں قسم کی اٹھترویں نوع میں روایت کیا ہے۔

امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب "قیام اللیل" ① (ص: ١٦٠) میں جابر کی اس حدیث کو اپنی سند سے اس طرح روایت کیا ہے:

> ثنا محمد بن حميد الرازي ثنا يعقوب بن عبد الله ثنا عيسىٰ بن جارية عن جابر رضی اللہ عنہ قال: «صلى رسول الله ﷺ في رمضان ثمان ركعات والوتر» (الحديث)

> "ہم سے حدیث بیان کی محمد بن حمید رازی نے، انھوں نے کہا: ہم سے حدیث بیان کی یعقوب بن عبداللہ نے، انھوں نے کہا: ہم سے حدیث بیان کی عیسیٰ بن جاریہ نے، انھوں نے روایت کی جابر رضی اللہ عنہ سے کہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا: نماز پڑھی رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں آٹھ رکعتیں علاوہ وتر۔"

اگرچہ اس حدیث کے بعض رواۃ متکلم فیہ ہیں، لیکن تاہم مذکورہ بالا حدیث کی تائید سے خالی نہیں۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے بھی "ميزان الاعتدال" (٢/ ٢٨٠) میں اس حدیث کو اسی سند سے نقل فرمایا ہے، جس سند سے امام محمد بن نصر نے روایت کیا ہے۔ فرق دونوں میں صرف اسی قدر ہے کہ اس سند میں بجائے محمد بن حمید رازی کے جعفر بن حمید ہیں۔ اس کے بعد علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کی سند کی نسبت فرمایا ہے: "إسناده وسط" یعنی اس حدیث کی سند اچھی ہے۔

میزان الاعتدال کی عبارت یہ ہے:

> جعفر بن حميد ثنا يعقوب القمي عن عيسىٰ بن حارية عن جابر قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ ليلة في رمضان ثمان ركعات والوتر» [إلى أن قال] إسناده وسط" ② اهـ

> [جعفر بن حمید نے کہا کہ ہمیں یعقوب القمی نے عیسیٰ بن جاریہ سے روایت کیا، انھوں نے جابر رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھایا (حتی کہ انھوں نے کہا) اس کی اسناد وسط ہے]

یہ حدیث معجم صغیر طبرانی (ص: ١٠٨ مطبوعہ دہلی) میں بھی مروی ہے، اس میں طبرانی کے شیخ "عثمان بن عبيد الله الطلحي الكوفي" ہیں، باقی سند وہی ہے جو میزان الاعتدال میں ہے۔

معجم صغیر طبرانی کی عبارت یہ ہے:

> "ثنا عثمان بن عبيد الله الطلحي الكوفي ثنا جعفر بن حميد ثنا يعقوب بن عبدالله

---

① اس کتاب کا ایک قلمی عتیق نسخہ جناب مولانا ابو الطیب محمد شمس الحق صاحب عظیم آبادی ڈیانوی مولف "غاية المقصود شرح سنن أبي داود" کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ جواب ہذا میں اس کتاب کی عبارتیں اسی نسخے سے منقول ہیں۔

② میزان الاعتدال (٣/ ٣١١)

القمي عن عيسىٰ بن جارية عن جابر بن عبد الله قال: «صلّى بنا رسول الله ﷺ في شهر رمضان ثمان ركعات وأوتر» [إلى أن قال] تفرد به يعقوب، وهو ثقة"①

[ہمیں عثمان بن عبیداللہ الطلحی الکوفی نے بیان کیا ہے، انھوں نے کہا کہ ہم کو جعفر بن حمید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں یعقوب بن عبداللہ القمی نے بیان کیا، انھوں نے عیسیٰ بن جاریہ سے، انھوں نے جابر بن عبداللہ سے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو ماہِ رمضان میں آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھایا (حتی کہ کہا) یعقوب اس روایت میں متفرد ہے اور وہ ثقہ ہے]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کتاب "نیل الأوطار شرح منتقیٰ الأخبار" (۲/ ۲۹۹ مطبوعہ مصر) میں فرماتے ہیں:

وأما العدد الثابت عنه ﷺ في صلاته في رمضان فأخرج البخاري وغيره عن عائشة أنها قالت: ما كان النبي ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره علىٰ إحدىٰ عشرة ركعة، وأخرج ابن حبان في صحيحه من حديث جابر: «أنه ﷺ صلىٰ بهم ثمان ركعات، ثم أوتر» اهـ

"ان رکعات کی تعداد جو آنحضرت ﷺ سے رمضان کی نماز میں ثابت ہے، اس کو امام بخاری وغیرہ نے أم المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے لوگوں کو مع وتر گیارہ رکعتیں پڑھائی تھیں۔"

امام محمد بن نصر مروزی کی کتاب "قیام اللیل" (ص: ۱٦۰) میں ہے:

"وبه عن جابر رضي الله عنه جاء أبي بن كعب في رمضان فقال: يا رسول الله! كان مني الليلة شيئ، قال: وما ذاك يا أبي؟ قال: نسوة داري قلن: إنا لا نقرأ القرآن فنصلي خلفك بصلاتك فصليت بهن ثمان ركعات والوتر فسكت عنه، وكان شبه الرضا"

"بسند مذکورہ بالا جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابی بن کعب رمضان میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! رات کو ایک بات ہوگئی ہے۔ آپ نے فرمایا: کون سی بات ہوگئی ہے اے ابی؟ ابی نے عرض کیا: میرے گھرانے کی عورتوں نے کہا کہ ہم لوگ قرآن نہیں پڑھتے ہیں، پس ہم لوگ تمھارے پیچھے نماز پڑھیں گے اور تمھاری اقتدا کریں گے تو میں نے ان کو آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھا دیں۔ آنحضرت ﷺ نے یہ سن کر سکوت کیا اور گویا اس بات کو پسند فرمایا۔" واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

---

① المعجم الصغير للطبراني (١/ ٣١٧)

## جواب نمبر ②:

کسی صحیح حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا بیس رکعت پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ من ادعیٰ فعلیه البیان۔ یعنی بارِ ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور جو ابن ابی شیبہ اور طبرانی اور بیہقی اور ابن عدی اور بغوی نے ابن عباس سے روایت کی ہے:

«كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر» ① اھ

یعنی رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے، یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ علاوہ بریں یہ حدیث اس صحیح حدیث کے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے صحیحین میں مروی ہے، مخالف بھی ہے۔ علامہ حافظ ابن حجر "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير" (ص: ۱۱۹ چھاپہ دہلی) میں فرماتے ہیں:

"ذكر العشرين ورد في حديث آخر، رواه البيهقي عن ابن عباس: «أن النبي ﷺ كان يصلي في شهر رمضان في غير جماعة عشرين ركعة والوتر» قال البيهقي: تفرد به أبو شيبة إبراهيم بن عثمان، وهو ضعيف" اھ

"بیس رکعت کا ذکر ایک اور حدیث میں وارد ہوا ہے، جس کو بیہقی نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ ماہِ رمضان میں غیر جماعت میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے۔ بیہقی نے کہا کہ اس حدیث کو صرف ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان نے روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہے۔"

علامہ حافظ ابن حجر "فتح الباری شرح صحیح بخاری" (۲/ ۳۱۷ چھاپہ دہلی) میں فرماتے ہیں:

"وأما ما رواه ابن أبي شيبة من حديث ابن عباس: «كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر» فإسناده ضعيف، وقد عارضه حديث عائشة الذي في الصحيحين"

"اور جو ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے۔ اولاً اس کی سند ضعیف ہے، ثانیاً عائشہ صدیقہ کی اس صحیح حدیث ② کے مخالف ہے، جو صحیحین میں ان سے مروی ہے۔"

علامہ ابن ہمام حنفی "فتح القدير شرح الهداية" (۱/ ۲۰۵ چھاپہ نول کشور) میں فرماتے ہیں:

"وأما ما رویٰ ابن أبي شيبة في مصنفه، والطبراني، وعنه البيهقي من حديث ابن عباس: «أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي في رمضان عشرين ركعة

---

① المعجم الكبير (۱۱/ ۳۹۳) مصنف ابن أبي شيبة (۲/ ١٦٤) سنن البيهقي (۲/ ٤٩٦) الكامل لابن عدي (۱/ ۲٤۰)

② یہ حدیث جواب نمبر ① میں مذکور ہے۔

سوی وتر » فضعيف بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان جد الإمام أبي بكر بن أبي شيبة، متفق على ضعفه مع مخالفته الصحيح" اهـ

''ابن ابی شیبہ نے جو مصنف میں اور طبرانی اور بیہقی نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعت وتر کے سوا پڑھتے تھے، ضعیف ہے، کیونکہ اس کا راوی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان، جو امام ابوبکر بن ابی شیبہ کا دادا ہے، باتفاق ائمہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ بریں یہ حدیث صحیح حدیث کے مخالف بھی ہے۔''

علامہ زیلعی حنفی ''نصب الراية'' (۱/ ۲۹۳) میں فرماتے ہیں:

روى ابن أبي شيبة في مصنفه، والطبراني، وعنه البيهقي من حديث إبراهيم بن عثمان أبي شيبة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس: «أن النبي ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر » [إلى قوله] وهو معلول بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان، جد الإمام أبي بكر بن أبي شيبة، وهو متفق على ضعفه، ولينه ابن عدي في الكامل، ثم إنه مخالف للحديث الصحيح عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه سأل عائشة: كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ قالت: «ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدىٰ عشرة ركعة » (الحديث)

''ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور طبرانی اور بیہقی نے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی حدیث سے عن حکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی ہے کہ نبی ﷺ رمضان میں بیس رکعت وتر کے علاوہ پڑھتے تھے۔ یہ حدیث معلول ہے (معلول ضعیف حدیث کی ایک قسم ہے)۔ اس لیے کہ اس کا راوی ''ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان'' جو امام ابوبکر بن ابی شیبہ کا دادا ہے، باتفاق ائمہ حدیث ضعیف ہے اور ابن عدی نے کامل میں اس کو ''لیّن''، یعنی ضعیف کہا ہے۔ علاوہ بریں یہ اس صحیح حدیث① کے مخالف بھی ہے، جس کو ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہ صدیقہ ؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رمضان میں کیونکر تھی؟ حضرت عائشہ ؓ نے فرمایا کہ آپ گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں۔''

علامہ عینی حنفی ؒ ''عمدة القاري شرح صحيح البخاري'' (۲/ ۳۵۸ و ۳۵۹) میں فرماتے ہیں:

فإن قلت: روى ابن أبي شيبة من حديث ابن عباس: «كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر » قلت: هذا الحديث رواه أيضاً أبو القاسم البغوي في

---

① نمبر ① میں گزر چکی ہے۔

معجم الصحابة قال: حدثنا منصور بن أبي مزاحم حدثنا أبو شيبة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس الحديث، وأبو شيبة هو إبراهيم بن عثمان العبسي الكوفي، قاضي واسط جد أبي بكر بن أبي شيبة، كذبه شعبة، و ضعفه أحمد وابن معين والبخاري والنسائي وغيرهم، وأورد له ابن عدي هذا الحديث في الكامل في مناكيره“ اهـ

”اگر تو یہ سوال کرے کہ ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے، تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس حدیث کو ابو القاسم بغوی نے بھی معجم الصحابہ میں روایت کیا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ ہم سے حدیث بیان کی منصور بن ابی مزاحم نے، انھوں نے کہا: ہم سے حدیث بیان کی ابو شیبہ نے عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس، وہی حدیث جو اس سوال میں مذکور ہو چکی، یہ ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان عبسی کوفی شہر واسط کا قاضی ابوبکر بن ابی شیبہ کا دادا ہے۔ شعبہ نے اس کو جھوٹا کہا ہے اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور یحییٰ بن معین اور امام بخاری رحمہ اللہ اور نسائی رحمہ اللہ وغیرہم نے اس کو ضعیف کہا ہے اور ابن عدی نے کامل میں اس حدیث کو ابو شیبہ کی منکر حدیثوں میں درج کیا ہے۔“

علامہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ”تقریب التهذیب“ (ص: ۱۴ چھاپہ دہلی) میں فرماتے ہیں:

”إبراهيم بن عثمان العبسي -بالموحدة- أبو شيبة الكوفي، قاضي واسط، مشهور بكنيته، متروك الحديث، من السابعة، مات سنة تسع وستين“ اهـ

”ابراہیم بن عثمان عبسی ابو شیبہ کوفی جو شہر واسط کا قاضی اور اپنی کنیت (ابو شیبہ) کے ساتھ مشہور ہے، متروک الحدیث ہے، ساتویں طبقہ سے ہے اور ۱۶۹ھ میں مرا ہے۔“

علامہ حافظ صفی الدین احمد بن عبداللہ خزرجی انصاری رحمہ اللہ ”خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال“ (ص: ۲۰ چھاپہ مصر) میں فرماتے ہیں:

”إبراهيم بن عثمان العبسي -بموحدة- أبو شيبة الكوفي، قاضي واسط، عن خاله الحكم بن عتيبة وأبي إسحاق وجماعة، وعنه كاتبه يزيد بن هارون، ووصفه بالعدل في القضاء، ضعفه ابن معين وأبو داود، وقال النسائي: متروك الحديث... الخ“

”ابراہیم بن عثمان عبسی ابو شیبہ کوفی جو شہر واسط کا قاضی ہے، اپنے ماموں حکم بن عتیبہ اور ابو اسحاق اور ایک جماعت سے روایت کرتا ہے اور اس سے اس کا کاتب یزید بن ہارون روایت کرتا ہے اور

کہتا ہے کہ یہ فیصلہ جات میں انصاف کرتا تھا۔ یحییٰ بن معین اور ابو داود نے اس کو ضعیف اور نسائی نے متروک الحدیث کہا ہے۔‘‘

علامہ حافظ ابن حجر ’’تقریب التہذیب‘‘ (ص: ۳) میں فرماتے ہیں:

’’متروک الحدیث وہ راوی ہے، جس کی قطعاً کسی نے توثیق نہیں کی۔ یعنی ثقہ نہیں اور باوجود اس کے وہ ایسی جرح سے ضعیف ٹھہرایا گیا ہے، جو اس کے ثقہ ہونے میں قادح ہے۔‘‘

’’تقریب التھذیب‘‘ کی عبارت یہ ہے:

’’العاشرة: من لم يوثق البتة، وضعف مع ذلك بقادح، وإليه الإشارة بمتروك أو متروك الحديث أو واهي الحديث أو ساقط‘‘ اھ

[دسواں: جس کی بالکل توثیق نہ کی گئی ہو اور وہ کسی قادح کے ساتھ ضعیف بھی ہو، چناں چہ متروک یا متروک الحدیث یا واہی الحدیث یا ساقط کا اشارہ اسی کی طرف ہے]

امام ذہبی ’’ميزان الاعتدال في أسماء الرجال‘‘ (۱/ ۲۱) میں فرماتے ہیں:

’’إبراهيم بن عثمان أبو شيبة العبسي الكوفي، قاضي واسط، وجد أبي بكر بن أبي شيبة، يروي عن أخ أمه الحكم بن عتيبة وغيره، كذبه شعبة، لكونه روىٰ عن الحكم عن ابن أبي ليلىٰ أنه قال: شهد صفين من أهل بدر سبعون، فقال شعبة: كذب والله، لقد ذاكرت الحكم فما وجدنا شهد صفين أحدا من أهل بدر غير خزيمة. قلت: سبحان الله أما شهدها علي؟ أما شهدها عمار؟ روىٰ عثمان الدارمي عن ابن معين: ليس بثقة، وقال أحمد: ضعيف، وقال البخاري: سكتوا عنه، وقال النسائي: متروك الحديث، ومن مناكير أبي شيبة ما روى البغوي نا منصور بن أبي مزاحم نا أبو شيبة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس: «كان رسول اللهﷺ يصلي في شهر رمضان في غير جماعة بعشرين ركعة والوتر» وقد ورد له عن الحكم أحاديث وقال: قال عبد الرحمن بن معاوية العتبي سمعت عمرو بن خالد الحراني يقول: سمعت أبا شيبة يقول: ما سمعت من الحكم إلا حديثا واحداً.... الخ‘‘

’’ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ عبسی کوفی جو شہر واسط کا قاضی اور ابو بکر بن ابی شیبہ کا دادا ہے، اپنے ماموں حکم بن عتیبہ وغیرہ سے روایت کرتا ہے۔ شعبہ نے اس کو اس وجہ سے جھوٹا کہا ہے کہ اس نے حکم

سے روایت کی کہ ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ صفین میں ستر اہلِ بدر صحابہ حاضر تھے۔ شعبہ نے کہا: واللہ! ابو شیبہ نے یہ بات جھوٹ کہی، میں نے تو خود حکم سے مذاکرہ کیا تو سوائے خزیمہ کے اور کسی کو اہلِ بدر میں سے نہیں پایا، جو صفین میں حاضر ہوا ہو۔ میں کہتا ہوں: سبحان اللہ! کیا صفین میں علی حاضر نہ تھے؟ کیا صفین میں عمار حاضر نہ تھے؟ عثمان دارمی نے یحییٰ بن معین سے روایت کی کہ ابو شیبہ ثقہ نہیں ہے اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے کہا کہ ضعیف ہے اور امام بخاری نے کہا کہ "سكتوا عنه"① اور نسائی نے کہا کہ متروک الحدیث ہے۔ ابو شیبہ کے مناکیر میں سے ایک وہ حدیث ہے، جو بغوی نے روایت کی، کہا ہم کو خبر دی منصور بن ابی مزاحم نے، انھوں نے کہا کہ ہم کو خبر دی ابو شیبہ نے عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس کہ رسول اللہ ﷺ ماہِ رمضان میں غیر جماعت میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے۔ ابو شیبہ نے حکم سے چند حدیثیں اور بھی روایت کی ہیں، حالانکہ عبدالرحمن بن معاویہ عتبی نے کہا کہ میں نے عمرو بن خالد حرانی سے سنا، وہ کہتے تھے کہ میں نے ابو شیبہ سے سنا، وہ خود کہتا تھا کہ میں نے حکم سے صرف ایک ہی حدیث سنی ہے۔"

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ "تدريب الراوي شرح تقريب النواوي" (ص: ۱۲۷ چھاپہ مصر) میں فرماتے ہیں:

"البخاري يطلق: فيه نظر أو سكتوا عنه، فيمن تركوا حديثه" اهـ

"امام بخاری رحمہ اللہ لفظ "فيه نظر" اور لفظ "سكتوا عنه" اس راوی کے حق میں استعمال کرتے ہیں، جو متروک الحدیث ہوتا ہے۔"

یعنی لفظ "فيه نظر" اور "سكتوا عنه" اور "متروك الحديث" یہ تینوں الفاظ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں اور "متروك الحديث" کے معنی تقریب التہذیب سے اوپر بیان ہو چکے ہیں۔

مولوی عبدالحی صاحب لکھنوی رسالہ: "الرفع والتكميل" (ص: ۲۸ مطبوعہ لکھنؤ) میں فرماتے ہیں:

"قال العراقي في شرح الألفية: فيه نظر، وفلان سكتوا عنه، هاتان العبارتان يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه" اهـ

"حافظ عراقی نے اپنی کتاب "ألفية الحديث" کی شرح میں فرمایا کہ یہ دو لفظ "فيه نظر" اور "فلان سكتوا عنه" امام بخاری اس راوی کے حق میں استعمال کرتے ہیں، جو متروک الحدیث ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب"

---

① "سكتوا عنه" کا مطلب اگلے قول میں مذکور ہے۔ (مولف)

## جواب نمبر ③:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب تراویح کی جماعت قائم کی تھی تو امام کو مع وتر گیارہ رکعت تراویح پڑھانے کا حکم فرمایا تھا۔ موطا امام مالک رحمہ اللہ (ص: ۴۰ مطبوعہ دہلی) میں ہے:

"عن السائب بن يزيد أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب و تميم الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة"① (الحديث)

"سائب بن یزید نے بیان کیا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم کیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعت پڑھایا کریں۔"

امام محمد بن نصر مروزی کی کتاب "قيام الليل" (ص: ۱۹۱) میں ہے:

"عن السائب بن يزيد أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب و تميم الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة، وفي رواية: كنا نصلي في زمن عمر بن الخطاب في رمضان ثلاث عشرة ركعة" (الحديث)

"سائب بن یزید سے روایت ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم کیا کہ گیارہ رکعت پڑھایا کریں اور ایک روایت میں ہے کہ ہم لوگ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں رمضان میں تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔"

ان دونوں روایتوں میں مخالفت نہیں ہے، اس لیے کہ آخر الذکر روایت میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ تیرہ رکعت پڑھتے تھے، ہوسکتا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تراویح کی جماعت قائم کی تو امام کو گیارہ ہی رکعت پڑھانے کا حکم کیا، لیکن بعض لوگ تنہا دو رکعت بھی پڑھ لیا کرتے تھے اور یہ ہوسکتا ہے کہ جس طرح رسول اللہ ﷺ کبھی کبھی تیرہ رکعتیں پڑھ لیا کرتے تھے اور اس وجہ سے کہ آپ اول کی دو رکعتیں ہلکی پڑھتے تھے، کبھی ان کا شمار کیا جاتا تھا اور کبھی نہیں۔ جب شمار کیا جاتا تو تیرہ ہو جاتیں، ورنہ گیارہ رہتیں، جیسا کہ جواب نمبر ① میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بھی لوگ تیرہ رکعتیں پڑھتے رہے ہوں اور اول کی دو رکعتوں کے ہلکی ہونے کی وجہ سے سائب بن یزید کبھی ان کا شمار کرتے اور تیرہ روایت کرتے ہوں اور کبھی شمار نہیں کرتے اور گیارہ روایت کرتے ہوں۔

امام بیہقی کتاب "معرفة السنن والآثار" (۱/ ٤٤٧)② میں فرماتے ہیں:

---

① موطأ الإمام مالك (١/ ١١٥)

② اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ جناب مولانا ابو الطیّب محمد شمس الحق صاحب عظیم آبادی ڈیانوی مولف "غاية المقصود شرح ←

"قال الشافعي: أخبرنا مالك عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب و تميم الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة"① (الحديث)

"امام شافعی نے فرمایا: ہم کو امام مالک نے خبر دی، انھوں نے محمد بن یوسف سے روایت کی، انھوں نے سائب بن یزید سے کہ سائب بن یزید نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعت پڑھایا کریں۔"

علامہ جلال الدین سیوطی رسالہ "المصابيح في صلاة التراويح" (ص: ۱۹ مطبوعہ لاہور) میں فرماتے ہیں کہ سنن سعید بن منصور میں ہے:

"حدثنا عبد العزيز بن محمد حدثني محمد بن يوسف سمعت السائب بن يزيد يقول: كنا نقوم في زمان عمر بن الخطاب بإحدى عشرة ركعة" (الحديث)

"ہم کو عبدالعزیز بن محمد نے خبر دی، انھوں نے کہا: مجھ کو محمد بن یوسف نے خبر دی، انھوں نے کہا: میں نے سائب بن یزید سے سنا، وہ فرماتے تھے: ہم لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے۔"

علامہ ممدوح صفحہ (۲۰) میں اس روایت کی نسبت فرماتے ہیں:

"سنده في غاية الصحة" یعنی اس روایت کی سند نہایت صحیح ہے۔

سائب بن یزید سے اس کے خلاف میں بھی کچھ روایتیں آئی ہیں، لیکن وہ روایتیں اس روایت کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ قیام اللیل (ص: ۱۹۳) میں ہے:

"قال ابن إسحاق: وما سمعت في ذلك حديثاً هو أثبت عندي، ولا أحرى بأن يكون من حديث السائب، وذلك أن رسول الله ﷺ كانت له من الليل ثلاث عشرة ركعة"

"ابن اسحاق نے کہا کہ میں نے اس باب میں ایسی کوئی حدیث جو میرے نزدیک اس حدیث سے زیادہ ثابت اور سائب بن یزید کی حدیث ہونے کی زیادہ سزاوار ہو، نہیں سنی ہے اور یہ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز بھی تیرہ ہی رکعت تھی۔"

"عمدة القاري شرح صحيح البخاري" (۵/ ۳۵۷ مطبوعہ مصر) میں ہے:

---

← "سنن أبي داود" کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ اس کتاب کی عبارت رسالہ ہذا میں اسی نسخے سے منقول ہے۔

① معرفة السنن والآثار (٤/ ٤٢) رقم الحديث (١٤٤٥)

"وهو اختيار مالك لنفسه، واختاره أبو بكر بن العربي"

''امام مالک ؒ نے اپنے لیے گیارہ ہی رکعت پسند کی ہے اور ابو بکر بن العربی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔''

"عمدة القاري" کی جلد وصفحہ مذکور میں "قيام الليل" سے منقول ہے:

"عن السائب بن يزيد قال: كنا نصلي في زمان عمر بن الخطاب ؓ في رمضان ثلاث عشرة ركعة"

''سائب بن یزید سے روایت ہے کہ ہم لوگ عمر بن خطاب ؓ کے زمانے میں رمضان میں تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔''

علامہ جلال الدین سیوطی رسالہ "المصابيح في صلاة التراويح" (ص: ۲۰) میں فرماتے ہیں:

"قال ابن الجوزي من أصحابنا عن مالك أنه قال: الذي جمع عليه الناس عمر بن الخطاب أحب إلي، وهو إحدىٰ عشرة ركعة، وهي صلاة رسول الله ﷺ: قيل له: إحدى عشرة ركعة بالوتر؟ قال: نعم، وثلاث عشرة قريب، قال: و لا أدري من أين أحدث هذا الركوع الكثير؟" اھ

''ہمارے اصحاب میں سے ابن جوزی نے کہا: امام مالک ؒ نے فرمایا: جتنی رکعتوں پر حضرت عمر ؓ نے لوگوں کو جمع کیا تھا، وہ مجھ کو زیادہ پیاری ہیں اور وہ گیارہ رکعتیں ہیں اور یہی رسول اللہ ﷺ کی نماز ہے۔ ان سے پوچھا گیا: کیا گیارہ رکعت مع وتر؟ کہا: ہاں اور تیرہ رکعت قریب ہے اور کہا: میں نہیں جانتا کہ یہ اتنے سارے رکوع کہاں سے ایجاد کیے گئے ہیں؟''

اور جو موطا امام مالک (ص: ۴۰) میں یزید بن رومان سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

"كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة"

یعنی لوگ حضرت عمر ؓ کے زمانے میں ماہِ رمضان میں مع وتر تیئیس رکعت پڑھتے تھے۔ اس کا جواب اولاً یہ ہے کہ یہ روایت سنداً صحیح نہیں ہے، بلکہ منقطع السند ہے، اس لیے کہ یزید بن رومان، جو اس حدیث کے راوی ہیں، انھوں نے حضرت عمر ؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ وہ حضرت عمر ؓ کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ پس یہ روایت بوجہ انقطاع کے متصل السند اور صحیح نہیں ہے۔

علامہ زیلعی حنفی "نصب الراية" (۱/ ۲۹٤) میں فرماتے ہیں:

"ويزيد بن رومان لم يدرك عمر" اھ

یعنی یزید بن رومان نے حضرت عمر ؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔

علامہ عینی حنفی رحمہ اللہ "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" (۲/ ۸۰٤) میں فرماتے ہیں:

"ويزيد لم يدرك عمر ففيه انقطاع" اھ

یعنی یزید بن رومان نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے، پس اس کی سند منقطع ہے۔"

نیز (۵/ ۳۵٦) میں فرماتے ہیں:

"رواه مالك في الموطأ بإسناد منقطع" اھ

یعنی امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو موطا میں منقطع سند سے روایت کیا ہے۔

ثانیاً اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ تیئیس رکعت پڑھتے تھے، وہ بحکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے۔ یہی جواب اس روایت کا بھی ہے، جس کو علامہ زیلعی حنفی نے "نصب الراية" (۱/ ۱۹٤) میں بیہقی سے نقل فرمایا ہے اور امام نووی سے اس کا صحیح الاسناد ہونا نقل کیا ہے کہ سائب بن یزید نے کہا:

"كنا نقوم في زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر" اھ

یعنی ہم لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے، کیونکہ اس روایت میں بھی اس امر کی تصریح نہیں کہ جو لوگ بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے پڑھتے تھے۔

نیز یہی جواب اس روایت کا بھی ہے، جس کو علامہ عینی حنفی نے "عمدة القاري" (۲/ ۸۰۳) میں بیہقی سے نقل فرمایا ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے کہ سائب بن یزید نے کہا:

"كانوا يقومون على عهد عمر رضی اللہ عنہ بعشرين ركعة، وعلىٰ عهد عثمان وعلي رضی اللہ عنہما مثله" اھ

یعنی لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیس رکعت پڑھتے تھے اور ایسا ہی حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے عہد میں، کیونکہ اس روایت میں بھی اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے، وہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے پڑھتے تھے یا حضرت عثمان یا حضرت علی رضی اللہ عنہما کے حکم سے پڑھتے تھے۔

اور جو مصنف ابن ابی شیبہ (ص: ۴۰٦) میں ہے:

"حدثنا وكيع عن مالك بن أنس عن يحيىٰ بن سعيد أن عمر بن الخطاب أمر رجلا أن يصلي بهم عشرين ركعة"

یعنی وکیع نے ہم کو خبر دی، انھوں نے امام مالک سے روایت کی، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی بسند صحیح نہیں ہے، بلکہ منقطع السند ہے، اس لیے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے شیخ یحییٰ بن سعید انصاری مدنی، جو اس اثر کے راوی ہیں، انھوں نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو ۲۳ھ میں شہید ہو چکے تھے اور یحییٰ بن سعید طبقہ خامسہ سے ہیں، جو تابعین کا طبقہ صغریٰ ہے، جس نے صرف ایک دو صحابی کو دیکھا ہے اور یہ ۱۴۳ھ یا اس کے بعد فوت ہوئے ہیں، پھر ان کے حضرت عمر کا زمانہ پانے کی کیا صورت ہے؟ پس یہ روایت بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہیں ہے۔

''تقریب التهذیب'' (ص: ۱۸۹) میں ہے:

''عمر بن الخطاب أمير المؤمنين استشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين'' انتهى ملتقطاً

''امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ ماہِ ذی الحجہ ۲۳ھ میں شہید ہوئے۔''

نیز صفحہ (۲۷۵) میں ہے:

''يحيىٰ بن سعيد الأنصاري المدني من الخامسة، مات سنة أربع وأربعين ومائة أو بعدها'' انتهى ملتقطاً

''یحییٰ بن سعید انصاری مدنی طبقہ خامسہ سے ہیں۔ ۱۴۴ھ میں یا اس کے بعد فوت ہوئے ہیں۔''

صفحہ (۳) میں ہے:

''الخامسة: الطبقة الصغرىٰ منهم الذين رأوا الواحد والاثنين'' اھ

''پانچواں طبقہ تابعین کا طبقہ صغریٰ ہے، جس نے ایک دو صحابی کو دیکھا ہے۔''

''تذکرۃ الحفاظ'' میں حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''يحيىٰ بن سعيد الأنصارى قاضي المدينة، مات سنة ثلاث وأربعين ومائة'' انتهىٰ ملتقطاً.

''یحییٰ بن سعید انصاری، جو مدینہ طیبہ کے قاضی ہیں، ۱۴۳ھ میں فوت ہوئے ہیں۔''

خلاصہ (ص: ۲۸۲) میں ہے:

''عمر بن الخطاب أحد فقهاء الصحابة، ثاني الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، استشهد في آخر سنة ثلاث وعشرين'' انتهىٰ ملتقطاً

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہدین صحابہ میں سے ایک مجتہد ہیں اور خلفائے راشدین میں سے خلیفہ دوم ہیں اور ان دس صحابہ میں سے، جن کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی ہے، ایک صحابی

ہیں۔ ۲۳ھ کے آخر میں شہید ہوئے ہیں۔"

صفحہ (۴۲۴) میں ہے:

"يحيىٰ بن سعيد الأنصاري قاضي المدينة، قال القطان: مات سنة ثلاث وأربعين ومائة" انتهى ملتقطاً

"یحییٰ بن سعید انصاری، جو مدینہ طیبہ کے قاضی ہیں، بقول یحییٰ بن سعید قطان ۱۴۳ھ میں فوت ہوئے۔"

"فتح الباري شرح صحيح البخاري" (۱/ ۷ مطبوعہ مصر) میں ہے:

"يحيىٰ بن سعيد الأنصارى من صغار التابعين" انتهى ملتقطاً

"یحییٰ بن سعید انصاری صغار تابعین سے ہیں۔"

الحاصل جب حضرت عمر ؓ نے تراویح کی جماعت قائم کی تھی تو صحیح سند سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام کو گیارہ ہی رکعت پڑھانے کا حکم کیا تھا اور جو روایتیں اس کے خلاف میں آئی ہیں، وہ یا تو صحیح الاسناد نہیں ہیں یا ان میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ حضرت عمر ؓ نے بیس رکعت پڑھانے کا حکم صادر فرمایا تھا۔ ومن ادعیٰ فعليه البيان، والله أعلم بالصواب.

بعض لوگوں نے جو گیارہ اور بیس میں یوں تطبیق دی ہے کہ پہلے حضرت عمر ؓ کے حکم سے گیارہ ہی رکعت پڑھی جاتی تھی بعد کو حضرت عمر ؓ نے بیس کا حکم صادر فرمایا، تب سے بیس رکعت پڑھی جانے لگی۔ اس تطبیق پر دو وجہ سے بحث ہے:

اولاً: یہ کہ اس تطبیق کی یہاں ضرورت ہی نہیں، اس لیے کہ تطبیق کی ضرورت تو جب ہو کہ گیارہ اور بیس دونوں کا حکم دینا حضرت عمر ؓ سے بسند صحیح ثابت بھی ہو، حالانکہ گیارہ کا حکم دینا تو صراحتاً حضرت عمر ؓ سے بسند صحیح ہے، بلکہ نہایت صحیح سند سے ثابت ہے اور بیس کا حکم دینا حضرت عمر ؓ سے صراحتاً کسی صحیح سند سے ثابت ہی نہیں۔ ومن ادعى فعليه البيان.

ثانیاً: یہ کہ اگر بالفرض دونوں کا ثبوت ان سے بھی لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ گیارہ کا حکم پہلے ہے اور بیس کا پیچھے، کیوں نہیں، جائز ہے کہ بیس ہی کا حکم پہلے ہو اور گیارہ کا حکم پیچھے؟

## جواب نمبر ④:

صحیح سند سے خلفائے راشدین میں سے سوائے حضرت عمر ؓ کے اور کسی سے کچھ ثابت نہیں ہے کہ وہ حضرات تراویح کتنی رکعت پڑھتے تھے یا کتنی رکعت پڑھانے کا حکم فرماتے تھے۔ ومن ادعیٰ فعلیہ البیان۔

ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے البتہ بسند صحیح ثابت ہے کہ آپ اماموں کو گیارہ رکعت تراویح پڑھانے کا حکم فرماتے تھے۔ (جواب نمبر ③ ملاحظہ ہو) جب آپ رضی اللہ عنہ اوروں کو گیارہ رکعت پڑھانے کا حکم فرماتے تھے تو ظاہر یہی ہے کہ خود بھی ایسا ہی کرتے رہے ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

علامہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "دراية تخريج هداية" (ص: ۱۲۳ چھاپہ دہلی) میں صاحبِ ہدایہ کے اس قول "واظب عليه الخلفاء الراشدون رضی اللہ عنہم" کی تخریج میں فرماتے ہیں:

"لم أجده" یعنی صاحبِ ہدایہ نے جو کہا ہے کہ خلفائے راشدین نے تراویح پر مواظبت فرمائی ہے، میں نے اس کا کہیں ثبوت نہیں پایا۔

علامہ زیلعی حنفی جنھوں نے اپنی کتاب "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" میں صاحبِ ہدایہ کے حوالے کا پتا بتا دینا اپنے ذمہ لیا ہے، وہ بھی صاحبِ ہدایہ کے اس حوالے کا کچھ پتا نہ دے سکے اور اس حوالہ کو یوں ہی لا پتا چھوڑ دینے پر قناعت کر لیا، لہٰذا جب نفسِ تراویح پر خلفائے راشدین کی مواظبت کا پتا نہیں چلتا تو بیس رکعت تراویح پر مواظبت کا پتا چلنا مشکل ہے۔

علامہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "فتح الباري" (۲/ ۳۱۶) میں فرماتے ہیں:

"قوله: فخرج ليلة، والناس يصلون بصلاة قارئهم أي إمامهم المذكور، وفيه إشعار بأن عمر كان لا يواظب على الصلاة معهم، وكأنه كان يرىٰ أن الصلاة في بيته، ولا سيما في آخر الليل أفضل، وقد روىٰ محمد بن نصر في قيام الليل من طريق طاؤس عن ابن عباس قال: كنت عند عمر في المسجد فسمع هيعة الناس، فقال: ما هذا؟ قيل: فقلت: الناس خرجوا من المسجد، وذلك في رمضان، فقال: ما بقي من الليل أحب إلي مما مضىٰ، ومن طريق عكرمة عن ابن عباس نحوه من قوله" اھ

”راوی (عبدالرحمٰن بن عبد) کے اس قول ”کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دوسری رات نکلے رمضان میں اور لوگ اپنے امام کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے۔“ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس نماز کے باجماعت پڑھنے پر مواظبت نہیں فرماتے تھے اور شاید اُن کا یہ مذہب تھا کہ اس نماز کو گھر میں خصوصاً آخر شب میں پڑھنا افضل ہے۔ محمد بن نصر نے اپنی کتاب ”قیام اللیل“ میں طاؤس کی سند سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں ماہِ مبارک رمضان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس

مسجد میں تھا، لوگوں کا شور سن کر فرمایا کہ یہ کیسا شور ہے؟ عرض کیا گیا کہ لوگ مسجد سے نماز پڑھ کر نکلے ہیں تو فرمایا کہ میرے نزدیک رات کا باقی حصہ رات کے گزشتہ حصے سے بہتر ہے۔ محمد بن نصر نے عکرمہ کی سند سے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی طرح کا مضمون روایت کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا۔''

علامہ عینی حنفی ''عمدة القاري شرح البخاري'' (٥/ ٣٥٦) میں فرماتے ہیں:

''فيه إشعار بأن عمر كان لا يواظب على الصلاة معهم، وكأنه يرى أن الصلاة في بيته أفضل، ولا سيما في آخر الليل، وعن هذا قال الطحاوي: التراويح في البيت أفضل''

''اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس نماز کے باجماعت پڑھنے پر مواظبت نہیں فرماتے تھے اور شاید ان کا یہ مذہب تھا کہ اس نماز کو گھر میں خصوصاً آخر شب میں پڑھنا افضل ہے اور یہیں سے امام طحاوی حنفی نے فرمایا کہ تراویح گھر میں افضل ہے۔''

علامہ قسطلانی ''إرشاد الساري شرح صحيح البخاري'' (١/ ٤١٥) میں فرماتے ہیں:

''فيه إشعار بأن عمر كان لا يواظب على الصلاة معهم، ولعله كان يرىٰ أن فعله في بيته، ولا سيما في آخر الليل أفضل''

''عبدالرحمٰن بن عبد کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس نماز کے باجماعت پڑھنے پر مواظبت نہیں فرماتے تھے اور شاید ان کا یہ مذہب تھا کہ اس نماز کو گھر میں خصوصاً آخر شب میں پڑھنا افضل ہے۔''

علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے شرح موطا (١/ ٢١٥ چھاپہ مصر) میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اس طرح نقل فرمایا ہے:

''دعاني عمر أتغدّىٰ معه في رمضان يعني السحور، فسمع هيعة الناس حين انصرفوا من القيام فقال: أما أن الذي بقي من الليل أحب إلي مما مضىٰ منه''

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ کو رمضان میں اپنے ساتھ سحری کھانے کو بلایا، اتنے میں لوگوں کا شور سنا، جس وقت وہ لوگ رات کی نماز پڑھ کر واپس جا رہے تھے تو فرمایا کہ آگاہ رہو کہ رات کا باقی حصہ میرے نزدیک رات کے گزشتہ حصے سے بہتر ہے۔'' والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

## جواب نمبر ⑤:

رکعاتِ تراویح کے عدد میں فیما بین العلماء حسبِ ذیل دس قول ہیں اور ان اقوالِ عشرہ میں مرجح من حیث الدلیل قول دہم ہے اور قول نہم حقیقتاً اس کے مخالف نہیں ہے۔ (جواب نمبر ③ ملاحظہ ہو)

## امر اول کا بیان:

رکعات التراویح کے عدد میں ایک قول یہ ہے کہ اکتالیس رکعت ہے۔

علامہ عینی "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" (۵/ ۳۵۵ چھاپہ مصر) میں فرماتے ہیں:

"قد اختلف العلماء في العدد المستحب في قيام رمضان على أقوال كثيرة فقيل: إحدى و أربعون، وقال الترمذي: رأى بعضهم أن يصلي إحدى و أربعين ركعة مع الوتر، وهو قول أهل المدينة، والعمل على هذا عندهم بالمدينة. قال شيخنا رحمه الله: وهو أكثر ما قيل فيه، قلت: ذكر ابن عبد البر في الاستذكار عن الأسود بن يزيد كان يصلي أربعين ركعة، ويوتر بسبع" اھ

*"علماء نے قیامِ رمضان (تراویح) کی رکعتوں کے بارے میں کہ اس میں کون سا عدد مستحب ہے؟ بہت کچھ اختلاف کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اکتالیس رکعت ہے۔ ترمذی نے کہا: بعضوں کی رائے یہ ہے کہ اکتالیس رکعت مع وتر پڑھے اور یہی قول اہلِ مدینہ کا ہے اور اسی پر مدینہ میں اہلِ مدینہ کا عمل ہے۔ ہمارے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اکتالیس سے زیادہ کسی کا قول نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عبد البر نے اسود بن یزید سے نقل کیا ہے کہ وہ چالیس رکعت پڑھتے تھے اور سات رکعت وتر پڑھتے تھے۔" یعنی مع وتر سینتالیس رکعت پڑھتے تھے۔*

## دوسرا قول:

یہ ہے کہ اڑتیس رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقيل: ثمان وثلاثون، رواه محمد بن نصر، من طريق ابن أيمن عن مالك قال: أستحب أن يقوم الناس في رمضان بثمان وثلاثين ركعة، ثم يسلم الإمام والناس، ثم يوتر بهم بواحدة، قال: وهذا العمل بالمدينة قبل الحرة منذ بضع ومائة سنة إلى اليوم"① اھ

*"دوسرا قول یہ ہے کہ اڑتیس رکعت ہے۔ امام محمد بن نصر نے ابن ایمن کے طریق سے امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ مستحب یہ ہے کہ لوگ رمضان میں اڑتیس رکعت پڑھیں۔ پھر امام اور سب لوگ سلام پھیر کر ایک رکعت وتر پڑھیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ زمانہ حرہ کے قبل ایک سو کئی برس سے اب تک اہلِ مدینہ کا اسی پر عمل چلا آتا ہے۔"*

---

① عمدة القاري (۳/ ۳۵۵)

حافظ ابن حجر "فتح الباري شرح صحيح البخاري" (۲/ ۲۱۷ چھاپہ دہلی) میں فرماتے ہیں:

"هذا يمكن رده إلى الأول بانضمام ثلاث الوتر، لكن صرح في روايته بأنه يوتر الواحدة فتكون أربعين إلا واحدة" اهـ

"اس دوسرے قول کو باضافہ وتر کی تین رکعتوں کے پہلے قول کی طرف رجوع کر سکتے ہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ اس روایت میں تصریح آ چکی ہے کہ وتر ایک ہی رکعت پڑھے تو وتر ملا کر ایک کم چالیس ہی رکعتیں ہوتی ہیں نہ کہ اکتالیس۔"

## تیسرا قول:

یہ ہے کہ چھتیس رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقيل: ست وثلاثون، وهو الذي عليه عمل أهل المدينة، وروى ابن وهب قال: سمعت عبد الله بن عمر يحدث عن نافع قال: لم أدرك الناس إلا وهم يصلون تسعا و ثلاثين ركعة، ويوترون منها بثلاث"①

"تیسرا قول یہ ہے کہ چھتیس رکعت ہے اور اسی پر اہلِ مدینہ کا عمل ہے۔ ابن وہب نے کہا کہ میں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سنا ہے، وہ کہتے تھے کہ نافع نے کہا کہ میں نے لوگوں کو نہیں پایا، مگر اسی حالت پر کہ تراویح اُنتالیس رکعت پڑھتے تھے، جن میں سے تین رکعتیں وتر کی تھیں۔"

علامہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وهذا هو المشهور عنه"

یعنی امام مالک رحمہ اللہ سے یہی قول مشہور ہے کہ تراویح چھتیس رکعت ہے۔

## چوتھا قول:

یہ ہے کہ چونتیس رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقيل: أربع وثلاثون على ما حكي عن زرارة بن أوفى أنه كذلك كان يصلي بهم في العشر الأخير"②

"چوتھا قول یہ ہے کہ چونتیس رکعت ہے، جیسا کہ زرارہ بن اوفی سے مروی ہے کہ وہ رمضان کے آخری عشرہ میں اسی طرح (چونتیس رکعت) پڑھتے تھے۔"

---

① عمدة القاري (۳/ ۳۵۵)

② عمدة القاري (۳/ ۳۵۵)

## پانچواں قول:

یہ ہے کہ اٹھائیس رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقیل: ثمان وعشرون، وهو المروي عن زرارة بن أوفى في العشرين الأولين من الشهر، وكان سعيد بن جبير يفعله في العشر الأخير“① اهـ

”پانچواں قول یہ ہے کہ اٹھائیس رکعت ہے۔ یہ بھی زرارہ بن اوفی سے رمضان کے پہلے دو عشروں میں منقول ہے اور سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ وہ اٹھائیس رکعت آخری عشرہ میں پڑھتے تھے۔“

## چھٹا قول:

یہ ہے کہ چوبیس رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقيل: أربع وعشرون، وهو مروي عن سعيد بن جبير“② اهـ

”چھٹا قول یہ ہے کہ چوبیس رکعت اور یہ سعید بن جبیر سے مروی ہے۔“

## ساتواں قول:

یہ ہے کہ بیس رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقيل: عشرون، وحكاه الترمذي عن أكثر أهل العلم، فإنه روى عن عمر و علي وغيرهما من الصحابة، وهو قول أصحابنا الحنفية“③

”ساتواں قول یہ ہے کہ بیس رکعت ہے۔ ترمذی نے اس کو اکثر اہلِ علم سے نقل کیا ہے، کیونکہ یہ حضرت عمر، حضرت علی اور دیگر صحابہ سے منقول ہے اور یہی قول ہم احناف کا ہے۔“

یہاں پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”عمدة القاري“ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیس رکعت کے منقول ہونے کا حوالہ موطا امام مالک پر کر دیا ہے، حالانکہ موطا میں کسی جگہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیس رکعت کا پڑھنا یا حکم دینا منقول نہیں ہے۔ اس میں تو بیس رکعت کے بارے میں صرف یزید بن رومان کی روایت ہے، جو جواب نمبر ③ میں ذکر ہوچکی ہے، جس میں نہ اس امر کی تصریح ہے کہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیس رکعت پڑھتے تھے اور نہ اس امر کی تصریح ہے کہ بیس رکعت پڑھنے کا حکم دیتے تھے، مع ہذا یہ روایت سنداً بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ منقطع الاسناد ہے۔ چنانچہ خود علامہ عینی نے بھی ”عمدة القاري“ میں اس کا اعتراف فرمایا ہے۔ ”عمدة القاري“ کی عبارت یہ ہے:

---

① عمدة القاري (٣/ ٣٥٥)

② عمدة القاري (٣/ ٣٥٥)

③ عمدة القاري (٣/ ٣٥٥)

"أما أثر عمر رضی اللہ عنہ فرواه مالك في الموطأ بإسناد منقطع" اهـ

[رہا عمر رضی اللہ عنہ کا اثر تو اسے مالک رحمہ اللہ نے موطا میں منقطع اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے]

اس کی پوری بحث اوپر گزر چکی ہے۔ جواب نمبر ③ ملاحظہ ہو۔ علاوہ ازیں یہاں پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیس رکعت کے منقول ہونے کے بارے میں ایک روایت نقل کی ہے، جس کا حوالہ کسی حدیث کی کتاب① پر نہیں دیا ہے۔ مع ہذا جو اس کی سند لکھی ہے، اس میں ایک راوی ابو الحسناء ہیں، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے قرار دیے گئے ہیں۔

معلوم نہیں یہ ابو الحسناء کون بزرگ ہیں، اگر یہ وہی ابو الحسناء ہیں جو تقریب التہذیب میں مذکور ہیں تو ان کو تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لقا ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ ابو الحسناء طبقہ سابعہ سے ہیں، جو کبار اَتباع تابعین کا طبقہ ہے، جس کو کسی صحابی سے لقا نہیں، چہ جائے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لقا ہو اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کی لقا ثابت نہیں ہوئی تو یہ روایت بھی بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہ ٹھہری۔ علاوہ بریں یہ ابو الحسناء مجہول بھی ہیں تو اس وجہ سے یہ روایت صحیح ثابت نہ ہوئی۔

"تقریب التهذیب" (ص: ۲۹۴ مطبوعہ فاروقی دہلی) میں ہے:

"أبو الحسناء -بزيادة ألف- قيل: اسمه الحسن، وقيل: الحسين، مجهول من السابعة" اهـ

"ابو الحسناء: بعض کہتے ہیں کہ ان کا نام حسن ہے اور بعض کہتے ہیں کہ حسین ہے، مجہول ہیں، طبقہ سابعہ سے ہیں۔"

صفحہ (۳) میں ہے:

"السابعة: طبقة كبار أتباع التابعين كمالك والثوري"

"ساتواں طبقہ کبار اَتباع تابعین کا ہے، جیسے امام مالک اور سفیان ثوری۔"

یہاں پر علامہ عینی نے "عمدة القاري" (۲/ ۸۰۳) میں حضرت علی اور حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم سے بیس رکعت کے منقول ہونے کے بارے میں ایک اور روایت بھی بحوالۂ بیہقی نقل کی ہے، جو جواب نمبر ③ کے آخر میں منقول ہو چکی ہے، جس میں بھی نہ اس امر کی تصریح ہے کہ خود حضرت علی یا حضرت عمر یا حضرت عثمان رضی اللہ عنہم بیس رکعت پڑھتے تھے اور نہ اس امر کی تصریح ہے کہ ان حضرات رضی اللہ عنہم نے کسی کو بیس رکعت کے پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ یہاں پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی بیس رکعت کے منقول ہونے

---

① لیکن رسالہ ہذا کے طبع اول وشیوع کے وقت یہ روایت ہم کو مصنف ابن ابی شیبہ (ص: ۴۰۶) میں مل گئی۔ [مولف]

کے بارے میں ایک روایت امام محمد بن نصر مروزی کے طریق سے نقل کی ہے اور وہ بھی بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہیں ہے۔ وہ روایت یہ ہے:

''قال الأعمش: كان عبد الله بن مسعود يصلي عشرين ركعة، ويوتر بثلاث''

''اعمش نے کہا کہ عبداللہ بن مسعود بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔''

اس روایت کے منقطع السند ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اعمش جو اس واقعہ نمازِ تراویح عبداللہ بن مسعود کے ناقل ہیں، انھوں نے عبداللہ بن مسعود کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ عبداللہ بن مسعود تو ۳۲ھ یا ۳۳ھ میں وفات پا چکے تھے اور اعمش ۶۰ھ کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔

''تقریب التهذیب'' (ص: ۱۴۲ چھاپہ دہلی) میں ہے:

''عبدالله بن مسعود مات سنة اثنتين وثلاثين أو في التي بعدها بالمدينة'' انتهیٰ ملتقطاً

''عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ۳۲ھ میں یا اس کے بعد والے سنہ میں خاص مدینہ طیبہ میں وفات پائی ہے۔''

صفحہ (۱۰۲ و ۱۰۳) میں ہے:

''سليمان الأعمش مات سنة سبع وأربعين أو ثمان ومائة، وكان مولده أول إحدى وستين'' انتهیٰ ملتقطاً

''سلیمان اعمش نے ۱۴۷ھ یا ۱۴۸ھ میں وفات پائی اور ۶۱ھ کے اوائل میں پیدا ہوئے۔''

خلاصہ (ص: ۲۱۴ چھاپہ مصر) میں ہے:

''عبد الله بن مسعود: قال أبو نعيم: مات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين عن بضع وستين سنة'' انتهیٰ ملتقطاً

''ابونعیم نے کہا: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے خاص مدینہ طیبہ میں ۳۲ھ میں کئی برس اوپر ساٹھ کے ہو کر وفات پائی۔''

صفحہ (۱۵۵) میں ہے:

''سليمان الأعمش: قال أبو نعيم: مات سنة ثمان وأربعين، ومائة عن أربعين وثمانين سنة'' اھ

''ابونعیم نے کہا: سلیمان اعمش نے ۱۴۸ھ میں چوراسی برس کے ہو کر وفات پائی۔''

مصنف ابن ابی شیبہ (ص: ۴۰۶) میں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے بھی بیس رکعت کے بارے میں ایک روایت آئی ہے، لیکن وہ بھی بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہیں ہے۔ وہ روایت مع سند یہ ہے:

"حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن حسن عن عبد العزيز بن رفيع قال: كان أبي بن كعب يصلي بالناس في رمضان بالمدينة عشرين ركعة، ويوتر بثلاث"

''حمید بن عبدالرحمٰن نے ہم کو خبر دی، انھوں نے حسن سے روایت کی، انھوں نے عبدالعزیز بن رفیع سے کہ ابی بن کعب مدینہ طیبہ میں ماہِ رمضان میں لوگوں کو بیس رکعت تراویح اور تین رکعات وتر پڑھایا کرتے تھے۔''

اس روایت کے منقطع السند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عبدالعزیز بن رفیع، جو اس واقعہ نمازِ تراویح ابی بن کعب کے راوی ہیں، انھوں نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ ابی بن کعب تو ۳۲ھ میں یا اس کے قبل ہی وفات پا چکے تھے اور عبدالعزیز بن رفیع ۵۰ھ کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔

"تقريب التهذيب" (ص: ۱۷) میں ہے:

"أبي بن كعب من فضلاء الصحابة، اختلف في سنة موته اختلافاً كثيراً، قيل: سنة تسع عشرة، وقيل: سنة اثنتين و ثلاثين، وقيل غير ذلك" انتهٰى ملتقطاً

''ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فضلائے صحابہ میں سے ہیں، ان کے سنہ وفات میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ کوئی ۱۹ھ بتاتا ہے اور کوئی ۳۲ بتاتا ہے اور کوئی اور کچھ۔''

صفحہ (۱۶۱) میں ہے:

"عبد العزيز بن رفيع: ثقة من الرابعة، مات سنة ثلاثين① ومائة، وقيل بعدها: وقد جاوز السبعين" انتهٰى ملتقطاً

''عبدالعزیز بن رفیع ثقہ ہیں، طبقہ رابعہ سے ہیں۔ ۱۳۰ھ میں یا اس کے بعد ستر برس سے زائد کے ہو کر فوت ہوئے ہیں۔''

خلاصہ (ص: ۲۴) میں ہے:

"أبي بن كعب سيد القراء، توفي سنة عشرين أو اثنتين و عشرين أو ثلاثين أو اثنتين وثلاثين أو ثلاث وثلاثين" انتهٰى ملتقطا

---

① "تقريب التهذيب" مطبوعہ ہند کے نسخوں میں اس جگہ بجائے لفظ "ثلاثين" کے "ثلاث" طبع ہوا ہے۔ یہ قطعاً غلط ہے، صحیح "ثلاثين" ہے، جیسا کہ خلاصہ و عمدۃ القاری و کاشف میں ہے، جن کی عبارات آیندہ منقول ہیں۔ اس کے علاوہ خود تقریب کا قلمی صحیح نسخہ جو مولوی تجمل خاں صاحب وکیل پٹنہ کے مشہور کتب خانہ میں موجود ہے، اس میں بھی "ثلاثين" ہی کا لفظ ہے۔ الحاصل اس جگہ لفظ "ثلاثين" صحیح اور لفظ "ثلاث" جو نسخ مطبوعۂ ہند میں ہے، قطعاً غلط ہے۔ اس کتاب کی عبارت مولانا ابو محمد زین العابدین آروی بہاری کے قلمی نسخے سے نقل کی گئی ہے۔ [مولف]

"ابی بن کعب قاریوں کے سردار ہیں، انھوں نے ۲۰ یا ۲۲ یا ۳۰ یا ۳۲ یا ۳۳ھ میں وفات پائی ہے۔"

صفحہ (۲۳۹) میں ہے:

"عبد العزيز بن رفيع وثقه أحمد و ابن معين. قال مطين: مات سنة ثلاثين ومائة" انتهىٰ ملتقطاً

"عبدالعزیز بن رفیع ان کو امام احمد اور یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا ہے۔ مطین نے فرمایا: یہ ۱۳۰ھ میں فوت ہوئے ہیں۔"

کتاب "الثقات لابن حبان" (١/ ٢٣٤) میں ہے:

"أبي بن كعب، كنيته أبو المنذر، مات سنة اثنتين وعشرين في خلافة عمر، وقيل: إنه بقي إلى خلافة عثمان"

ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے، جن کی کنیت ابو المنذر رہے، ۲۲ھ میں خلافتِ عمر رضی اللہ عنہ میں وفات پائی اور بعض نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت تک ان کا باقی رہنا بیان کیا ہے۔"

علامہ عینی حنفی رحمہ اللہ "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" (٩/ ٣٢٦) میں فرماتے ہیں:

"عبد العزيز بن رفيع مات بعد الثلاثين ومائة" انتهىٰ ملتقطاً

"عبدالعزیز بن رفیع ۱۳۰ھ کے بعد مرے ہیں۔"

امام ذہبی "کاشف" میں فرماتے ہیں:

"عبد العزيز بن رفيع ثقة معمر، مات سنة ثلاثين ومائة" انتهىٰ ملتقطاً

"عبدالعزیز بن رفیع ثقہ معمر ہیں، ۱۳۰ھ میں مرے ہیں۔"

## آٹھواں قول:

یہ ہے کہ سولہ رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ست عشرة، وهو مروي عن أبي مجلز أنه كان يصلي بهم أربع ترويحات، ويقرأ بهم سبع القرآن في كل ليلة، رواه محمد بن نصر من رواية عمران بن حدير"① اهـ

"آٹھواں قول یہ ہے کہ سولہ رکعت ہے اور یہ ابو مجلز سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کو چار ترویحہ پڑھایا کرتے تھے اور ہر رات قرآن کا ساتواں حصہ اس میں پڑھایا کرتے تھے۔ اس کو امام محمد بن نصر نے عمران بن حدیر کے طریق سے راویت کیا ہے۔"

---

① عمدة القاري (٣/ ٣٥٥)

## نواں قول:

یہ ہے کہ تیرہ رکعت ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقيل: ثلاث عشرة، واختاره محمد بن إسحاق. روىٰ محمد بن نصر من طريق ابن إسحاق قال: حدثني محمد بن يوسف عن جده السائب ابن يزيد قال: كنا نصلي في زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان ثلاث عشرة ركعة (إلى قوله) قال ابن إسحاق: وما سمعت في ذلك حديثاً هو أثبت عندي ولا أحرى بأن يكون من حديث السائب، وذلك أن صلاة رسول الله ﷺ كانت له من الليل ثلاث عشرة ركعة“① اهـ

”نواں قول یہ ہے کہ تیرہ رکعت ہے اور اسی کو محمد بن اسحاق نے اختیار کیا ہے۔ امام محمد بن نصر نے روایت کی کہ محمد بن اسحاق نے کہا کہ محمد بن یوسف نے مجھے خبر دی کہ ان کے جد سائب بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں رمضان میں تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ محمد بن اسحاق نے کہا کہ میں اس باب میں ایسی کوئی حدیث جو میرے نزدیک اس حدیث سے زیادہ ثابت اور سائب بن یزید کی حدیث ہونے کے زیادہ لائق ہو، نہیں سنی اور یہ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز بھی تیرہ ہی رکعت تھی۔“

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”قال ابن إسحاق: وهذا أثبت ما سمعت في ذلك، وهو موافق لحديث عائشة في صلاة النبي ﷺ من الليل“

”محمد بن اسحاق نے کہا کہ میں نے جس قدر حدیثیں اس باب میں سنی ہیں، ان سب میں یہ حدیث اثبت ہے اور یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے موافق ہے، جو رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز کے بارے میں مروی ہے۔“

## دسواں قول:

دسواں قول یہ ہے کہ گیارہ رکعت ہے، اسی کو امام مالک رحمہ اللہ نے اپنے لیے اختیار کیا ہے اور اسی کو ابوبکر بن العربی نے بھی پسند کیا ہے۔

علامہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ”فتح الباري“ (٢/ ٢١٦) میں فرماتے ہیں:

---

① عمدة القاري (٣/ ٣٥٥)

"في الموطأ عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد أنها إحدى عشرة، ورواه سعيد بن منصور من وجه آخر، ورواه محمد بن نصر المروزي من طريق محمد بن إسحاق عن محمد بن يوسف فقال: ثلاث عشرة، والعدد الأول موافق لحديث عائشة، والثاني قريب منه" اهـ ملتقطاً

''امام مالک نے موطا میں محمد بن یوسف سے روایت کی، انھوں نے سائب بن یزید سے کہ تراویح گیارہ رکعت ہے اور سعید بن منصور نے ایک اور سند سے بھی یہی مضمون روایت کیا ہے اور امام محمد بن نصر مروزی نے محمد بن اسحاق کی سند سے محمد بن یوسف سے تیرہ رکعت روایت کی ہے اور اول عدد، یعنی گیارہ حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کی حدیث کے موافق ہے اور ثانی، یعنی تیرہ اس سے قریب ہے۔''

## امرِ دوم کا بیان:

ان اقوالِ عشرہ میں قولِ دہم اس لیے مرجح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی حدیث صحیح سے گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں (جواب نمبر (۱) ملاحظہ ہو) حضرت عمر ؓ کا حکم کہ امام لوگ گیارہ ہی پڑھا کریں، مزید برآں ہے (جواب نمبر (۲) ملاحظہ ہو) کسی صحیح سند سے کسی کا خلفائے راشدین میں سے بھی اس سے زیادہ پڑھنا یا اس سے زیادہ پڑھنے کا حکم دینا ثابت نہیں ہے اور صریحاً آسمانی قانون موجود ہے کہ عند الاختلاف جو قول کتاب وسنت کے موافق ہے، وہی مرجح ہے۔

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ [النساء: ۵۹]

''اگر تم لوگ کسی بات میں اختلاف کرو تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم اللہ کو اور قیامت کے آنے کو مانتے ہو۔''

پس ثابت ہوا کہ اس اختلاف میں قولِ دہم ہی مرجح ہے۔

## تنبیہ:

ایک صاحب نے دوبارہ بیس رکعت تراویح کے ''رسائلِ خمسہ'' مطبوعہ امرتسر سے کتاب سنن کبریٰ بیہقی کی چند روایات نقل کر کے ہمارے پاس بھیجی ہیں، ہم ان کی اس مہربانی کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور اپنی گزارشیں جو ان روایات کے متعلق ہیں، ذیل میں درج کرتے ہیں۔ ہماری نظر سے سنن کبریٰ بیہقی گزری ہے نہ ہم مولف ''رسائلِ خمسہ'' کا حال جانتے ہیں، لہٰذا ان روایات کی نسبت کہ یہ سنن کبریٰ بیہقی میں ہیں یا نہیں؟ کچھ حکم نہیں لگا سکتے اور بعد تسلیم یہ گزارش ہے کہ روایاتِ مذکورہ میں سے پہلی روایت تو سائب بن یزید کی ہے:

"كانوا يقومون علىٰ عهد عمر بن الخطاب في شهر رمضان بعشرين ركعة"
یعنی لوگ حضرت عمر کے زمانے میں ماہِ رمضان میں مع وتر تیئیس رکعت پڑھتے تھے۔

دوسری روایت یزید بن رومان کی ہے:

"كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب ① في شهر رمضان بثلاث وعشرين ركعة"

ان دونوں روایتوں پر اسی رسالے میں یہ بحث گزر چکی ہے کہ ان میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے پڑھتے تھے۔ یزید بن رومان کی روایت پر ایک اور بحث بھی گزر چکی ہے کہ یہ روایت بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح بھی نہیں ہے۔

تیسری اور چوتھی روایت یہ ہے کہ سوید بن غفلہ اور شتیر بن شکل (جو منجملہ تابعین ہیں) رمضان میں بیس رکعت پڑھا کرتے تھے۔ ان دونوں روایتوں کی عبارت مع سند یہ ہے:

"أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق ثنا أبو عبدالله محمد بن يعقوب ثنا محمد بن عبد الوهاب ثنا جعفر بن عون ثنا أبو الخصيب قال: كان يؤمنا سويد بن غفلة في رمضان فيصلي خمس ترويحات عشرين ركعة، و روينا عن شتير بن شكل، وكان من أصحاب علي، أنه كان يؤمهم في شهر رمضان بعشرين ركعة ويوتر بثلاث" ②

[ہم کو ابوزکریا بن ابی اسحاق نے خبر دی، انھوں نے کہا کہ ہم کو ابوعبداللہ محمد بن یعقوب نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو محمد بن عبدالوہاب نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں جعفر بن عون نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو ابو الخصیب نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ سوید بن غفلہ ماہِ رمضان میں ہم کو امامت کرواتے تھے، وہ ہم کو پانچ ترویحے بیس رکعتیں پڑھاتے تھے اور ہم کو شتیر بن شکل سے روایت کیا گیا ہے، وہ اصحابِ علی میں سے تھے، بلاشبہہ وہ ان کو ماہِ رمضان میں بیس رکعتوں کے ساتھ امامت کرواتے تھے اور تین وتر پڑھاتے تھے]

ان دونوں روایتوں کا جواب (اس سے قطع نظر کہ ان کی سند کیسی ہے: صحیح یا غیر صحیح) یہ ہے کہ زیرِ بحث یہ امر نہیں ہے کہ دنیا میں کسی نے بیس رکعت بھی پڑھی پڑھائی ہے یا نہیں؟ ضرور پڑھی بھی ہے اور پڑھائی بھی ہے، بلکہ بعض اکابر نے تو چوبیس بلکہ اٹھائیس بلکہ چھتیس بلکہ اڑتیس بلکہ مع وتر اکتالیس بلکہ سینتالیس رکعت تک بھی

---

① دونوں روایات "السنن الكبرىٰ للبيهقي" (٢/ ٤٩٦) میں مذکور ہیں۔ (مصحح)

② ملاحظہ ہو: "السنن الكبرىٰ للبيهقي" (٢/ ٤٩٦)

پڑھی ہے۔ چنانچہ ان سب کی تفصیل رسالہ ”رکعات التراویح“ میں بخوبی گزر چکی ہے۔ (جواب نمبر ⑤ ملاحظہ ہو)

بلکہ زیرِ بحث یہ امر ہے کہ آنحضرت ﷺ اور خلفائے راشدین سے کتنی رکعت پڑھنا یا پڑھانے کا حکم دینا ثابت اور یہ امر کہ آں حضرت ﷺ اور خلفائے راشدین سے بیس رکعت پڑھنا یا بیس رکعت پڑھانے کا حکم دینا ثابت ہے یا نہیں اور یہ امر کہ در بارۂ رکعات التراویح جو فیما بین العلماء اختلاف ہے، اس میں مرجح اور قوی من حیث الدلیل کتنی رکعت ہے؟ یہ دونوں روایتیں ان تینوں زیرِ بحث امور سے اجنبی ہیں۔ یہی جواب اس روایت کا بھی ہے، جو بعض رسائل میں بلا حوالہ کسی حدیث کی کتاب کے منقول ہے کہ عطاء نے کہا کہ میں نے لوگوں کو تیئیس رکعت پڑھتے پایا ہے۔ اس روایت کی عبارت مع سند یہ ہے:

”حدثنا ابن نمير عن عبد الملك عن عطاء قال: أدركت الناس، وهم يصلون ثلاثاً وعشرين ركعة“①

[ہم کو ابن نمیر نے بیان کیا، انھوں نے عبدالملک سے روایت کیا، انھوں نے عطا سے، انھوں نے کہا: میں نے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ وہ تیئیس رکعتیں ادا کرتے تھے]

پانچویں روایت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ماہِ رمضان میں قاریانِ قرآن کو بلایا اور ان میں سے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرے اور وتر آپ پڑھا دیا کرتے۔

اس روایت کی عبارت مع سند یہ ہے:

”أخبرنا أبو الحسن بن الفضل القطان ببغداد أخبرنا محمد بن أحمد بن عيسىٰ بن عبدك الرازي ثنا أبو عامر عمرو بن تميم ثنا أحمد بن عبد الله بن يونس ثنا حماد بن شعيب عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال: دعا القراء في رمضان فأمر منهم رجلا يصلي بالناس عشرين ركعة. قال: وكان علي رضي الله عنه يوتر بهم“② اهـ

[ہم کو ابو الحسن بن الفضل القطان نے بغداد میں خبر دی، انھوں نے کہا کہ ہمیں محمد بن احمد بن عیسیٰ بن عبدک الرازی نے خبر دی، انھوں نے کہا کہ ہم کو ابو عامر عمرو بن تمیم نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو احمد بن عبد اللہ بن یونس نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو حماد بن شعیب نے عطا بن سائب سے روایت کیا، انھوں نے ابو عبد الرحمن السلمی سے، انھوں نے علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان کرتے ہوئے کہا: انھوں نے رمضان میں قرا کو بلایا اور ان میں سے ایک آدمی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں

---

① مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ١٦٣)

② ملاحظہ کریں: السنن الکبریٰ (٢/ ٤٩٦)

کو بیس رکعتیں پڑھائے۔ راوی کہتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ ان کو وتر پڑھاتے تھے“

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے۔ اولاً اس وجہ سے کہ اس کی سند میں ایک راوی حماد بن شعیب ہیں اور وہ ضعیف ومتروک الحدیث ہیں۔

امام ذہبی رحمہ اللہ اپنی کتاب ”میزان الاعتدال“ (۱/ ۲۴۷) میں فرماتے ہیں:

”حماد بن شعيب الحماني الكوفي عن أبي الزبير وغيره، ضعفه ابن معين وغيره، وقال يحيىٰ مرة: لا يكتب حديثه، وقال البخاري: فيه نظر، وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن عدي: أكثر حديثه مما لا يتابع عليه، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي“ انتهىٰ ملتقطاً

”حماد بن شعیب حمانی کوفی ہیں۔ ابو الزبیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ یحییٰ بن معین وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے اور یحییٰ نے ایک بار یہ بھی کہا ہے کہ یہ اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے۔ امام بخاری نے ان کے حق میں ”فیه نظر“ (متروک الحدیث) کہا ہے اور نسائی نے بھی ان کو ضعیف کہا ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ ان کی اکثر حدیثیں اس قسم کی ہوتی ہیں، جن پر ان کی کوئی متابعت نہیں کرتا اور ابو حاتم نے کہا کہ یہ قوی نہیں ہیں۔“

ثانیاً اس وجہ سے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی عطا بن سائب بھی ہیں، جو حماد بن شعیب کے شیخ، یعنی استاذ ہیں اور گو یہ عطا بن سائب پہلے ثقہ تھے، لیکن بعد کو اس وجہ سے کہ ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا تھا، یعنی بد حافظہ ہو گئے تھے اور انڈ کا منڈ روایت کرنے لگے تھے، ثقہ باقی نہیں رہے۔ لہٰذا جن ثقات نے ان سے ان کے اس تغیر اور بد حافظگی کے قبل حدیث سنی ہے، وہ حدیث تو صحیح ہے اور جن ثقات نے ان سے بعد میں حدیث سنی ہے، وہ حدیث صحیح نہیں۔

حماد بن شعیب جو ان سے روایت کرتے ہیں، اولاً تو وہ خود ہی ثقہ نہیں ہیں۔ (کما مرّ) ثانیاً اگر ان سے حدیث سنی بھی تھی تو بعد میں سنی ہے، کیونکہ قبل میں ان سے حدیث سننے والے صرف تین ہی شخص بیان کیے جاتے ہیں، جن میں سے یہ نہیں اور وہ تین شخص یہ ہیں: شعبہ، سفیان، حماد بن زید۔

امام ذہبی رحمہ اللہ ”میزان الاعتدال“ (۲/ ۱۷۷) میں فرماتے ہیں:

”عطاء بن السائب الثقفي أبو زيد الكوفي أحد علماء التابعين، رویٰ عن عبدالله بن أبي أوفى و أنس ووالده وجماعة حدث عنه سفيان وشعبة و الفلاس، وتغير بآخره، وساء حفظه، وقال أحمد: من سمع منه قديماً فهو

صحیح، ومن سمع منه حدیثاً لم یکن بشیئ، وقال یحییٰ: لا یحتج به، وقال أحمد ابن أبي خیثمة عن یحییٰ: حدیثه ضعیف إلا ما کان عن شعبة و سفیان، وقال یحییٰ بن سعید: سمع حماد بن زید من عطاء بن السائب قبل أن یتغیر، وقال البخاري: أحادیث عطاء بن السائب القدیمة صحیحة، وقال أحمد بن حنبل: عطاء بن السائب ثقة رجل صالح، ومن سمع منه قدیماً کان صحیحاً، وکان یختم کل لیلة، وقال أبو حاتم: محله الصدق قبل أن یختلط، وقال النسائي: ثقة في حدیثه القدیم، لکنه تغیر، و روایة شعبة والثوري و حماد بن زید عنه جیدة" انتهیٰ ملتقطاً

''عطاء بن سائب ثقفی ہیں۔ ابو زید اُن کی کنیت ہے، کوفہ کے رہنے والے ہیں، علماے تابعین میں سے ایک جماعت سے حدیث روایت کرتے ہیں اور ان سے سفیان ثوری اور شعبہ اور فلاں روایت کرتے ہیں۔ آخر میں ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا اور بد حافظہ ہوگئے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا: جن ثقات نے ان سے قبل میں حدیث سنی ہے، وہ صحیح ہے اور جن ثقات نے بعد میں سنی ہے، وہ کچھ نہیں۔ یحییٰ نے کہا: عطاء بن سائب قابلِ احتجاج نہیں ہیں اور احمد بن ابی خیثمہ نے یحییٰ سے نقل کیا ہے کہ جو حدیث ان سے شعبہ وسفیان نے سنی ہے، اس کے سوا جو ان کی حدیث ہے، وہ ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید نے کہا کہ حماد بن زید نے بھی عطاء بن سائب سے ان کے اختلاط، یعنی تغیر کے قبل سنا ہے۔ امام بخاری نے کہا کہ عطاء بن سائب کی قدیم حدیثیں صحیح ہیں اور امام احمد بن حنبل نے کہا کہ عطاء بن سائب ثقہ ہیں، وہ ایک صالح شخص ہیں، جن ثقات نے ان سے قبل میں حدیث سنی ہے، وہ صحیح ہے اور یہ ہر رات قرآن ختم کیا کرتے تھے۔ ابو حاتم نے کہا: عطاء بن سائب اس اختلاط سے قبل سچائی کے محل تھے اور نسائی نے کہا کہ عطاء بن سائب اپنی قدیم حدیث میں ثقہ ہیں، لیکن بعد میں ان میں تغیر آ گیا تھا اور شعبہ اور سفیان ثوری اور حماد بن زید نے جو حدیثیں ان سے روایت کی ہیں، وہ اچھی ہیں۔''

چھٹی روایت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرے اور اس روایت کے آخر میں یہ بھی لکھا ہے کہ "في هذا الإسناد ضعف"، یعنی اس روایت کے اسناد میں ضعف ہے، یعنی اس کی سند ضعیف ہے۔ اس روایت کی عبارت مع سند یہ ہے:

"أخبرنا أبو عبد اللّٰه بن فنجویه الدینوري ثنا أحمد بن محمد بن إسحاق

السني أخبرنا أحمد بن عبد الله البزاز ثنا سعدان بن يزيد ثنا الحكم بن مروان السلمي أنبأ أبو الحسن بن صالح عن أبي سعد البقال عن أبي الحسناء أن علي بن أبي طالب أمر رجلا يصلي بالناس خمس ترويحات عشرين ركعة، وفي هذا الإسناد ضعف“①

[ہمیں ابوعبداللہ بن فنجویہ الدینوری نے خبر دی، انھوں نے کہا کہ ہم کو احمد بن محمد بن اسحاق السنی نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو احمد بن عبداللہ البزاز نے خبر دی، انھوں نے کہا کہ ہمیں سعدان بن یزید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو حکم بن مروان السلمی نے بیان کیا، ہمیں ابو الحسن بن صالح نے ابو سعد البقال سے روایت کیا، انھوں نے ابو الحسناء سے روایت کیا کہ بلاشبہہ علی ؓ نے ایک آدمی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو پانچ ترویحے بیس رکعتیں پڑھائے۔ اس کی اسناد میں ضعف ہے]

اس روایت کا جواب تو خود اسی روایت کے آخر میں مذکور ہے کہ ”في هذا الإسناد ضعف“ یعنی اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اس سند کے ضعف کی چند وجوہ ہیں۔ از انجملہ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو سعد بقال ہیں اور وہ اس درجے کے ضعیف ہیں کہ امام ذہبی ؒ فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کسی نے بھی ان کی توثیق نہیں کی ہے۔ مع ہذا یہ مدلس بھی ہیں اور یہ روایت انھوں نے عن کے ساتھ کی ہے اور جب راوی مدلس عنعنہ کرے، یعنی عن کے ساتھ روایت کرے تو اس کی وہ روایت صحیح نہیں ہوتی، اگرچہ وہ راوی ثقہ کیوں نہ ہو تو جب وہ راوی غیر ثقہ ہو، جیسے ابو سعد بقال تو اس کی روایت کیوں کر صحیح ہوگی؟ یعنی اس کی تو بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی۔ الحاصل یہ چھٹی روایت بھی صحیح نہ نکلی۔ تقریب (ص: ۹۴) میں ہے:

”سعيد بن مرزبان أبو سعد البقال، ضعيف مدلس“

”ابو سعد بقال، جن کا نام سعید اور باپ کا نام مرزبان ہے، ضعیف ہیں اور مدلس بھی ہیں۔“

خلاصہ (ص: ۱۴۲) میں ہے:

”سعيد بن المرزبان أبو سعد البقال، قال النسائي: ضعيف. قال الذهبي: وما علمت أحدا وثقه“

”ابو سعد بقال، جن کا نام سعید اور باپ کا نام مرزبان ہے، نسائی نے کہا: ضعیف ہیں اور علامہ ذہبی ؒ نے فرمایا: جہاں تک میں جانتا ہوں، ان کو کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے۔“

---

① ملاحظہ کریں: السنن الکبریٰ للبیہقي (۲/ ۴۹۷)

و ازاں جملہ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو الحسناء بھی ہیں، جو ابو سعد بقال مذکور کے شیخ ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس اثر کے روایت کرنے والے قرار دیے گئے ہیں۔ ابو الحسناء میں جو کلام ہے، رسالے میں مفصل بیان ہو چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ وہی ابو الحسناء ہیں، جو تقریب التہذیب میں مذکور ہیں تو اولاً تو ان کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لقا ہی نہیں ہے، پس یہ روایت بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہ ٹھہری۔ ثانیاً یہ ابو الحسناء مجہول بھی ہیں، اس وجہ سے بھی یہ روایت صحیح ثابت نہ ہوئی۔

واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

کتبه

محمد عبد الله الغازيفوري

## ضمیمہ

# رکعات التراویح

علمائے دین مسائلِ ذیل میں کیا فرماتے ہیں:

**سوال** تراویح کا لفظ کہیں قرآنِ مجید میں یا حدیث میں وارد ہوا ہے یا نہیں؟

**جواب** تراویح کا لفظ نہ کہیں قرآن مجید میں آیا ہے نہ میری نظر سے کہیں حدیث شریف میں گزرا ہے۔

**سوال** نمازِ تراویح کی کیا تعریف ہے اور اس نماز کا یہ نام کب رکھا گیا اور کیوں رکھا گیا اور اس کا وقت کب سے کب تک ہے؟

**جواب** نمازِ تراویح کی تعریف علما نے یہ لکھی ہے کہ نمازِ تراویح وہ نماز ہے جو ماہِ رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد با جماعت پڑھی جائے اور اس نماز کا نام نمازِ تراویح اس لیے رکھا گیا کہ لوگ اس میں ہر چار رکعت کے بعد استراحت کرنے لگے، کیوں کہ تراویح ترویحہ کی جمع ہے اور ترویحہ کے معنی ایک بار آرام کرنے کے ہیں، اس نماز کا وقت عشاء کے بعد سے ساری رات ہے طلوعِ فجر تک۔

علامہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "فتح الباري" (۲/ ۳۱۵) میں اور علامہ قسطلانی "إرشاد الساري" (۳/ ۴۸۳ مطبوعہ مصر) میں فرماتے ہیں:

> "التراويح جمع ترويحة، وهي المرة الواحدة من الراحة، سميت الصلاة بالجماعة في ليالي رمضان التراويح، لأنهم أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسليمتين"
>
> "تراویح ترویحہ کی جمع ہے اور ترویحہ مرہ کا صیغہ واحد ہے، راحت سے مشتق ہے۔ وہ نماز جو رمضان کی راتوں میں باجماعت پڑھی جاتی ہے، اس کا نام تراویح رکھا گیا۔ اس لیے کہ جب ابتدا میں لوگ اس نماز کو جماعت کے ساتھ پڑھنے لگے تو ہر دو تسلیمہ کے درمیان میں استراحت کرنے لگے۔"

ایسا ہی علامہ زرقانی نے بھی شرح موطا مالک (۱/ ۲۲۴ مطبوعہ مصر) میں فرمایا ہے۔ ان عبارات سے چاروں امور مندرجہ سوال کا جواب ہوگیا۔ ہاں صرف بعد العشاء کی قید ان عبارات میں چھوڑ دی گئی، لیکن آیندہ

عبارتوں میں یہ قید بھی بتصریح تمام مذکور ہے۔

ہدایہ (۱/ ۱۳۱ مطبوعہ مطبع مصطفائی) میں ہے:

"والأصح أن وقتها بعد العشاء إلى آخر الليل"

"اور اصح یہ ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کے بعد سے طلوعِ فجر تک ہے۔"

"در مختار مع رد المحتار" (١/ ٤٧٣) میں ہے:

"ووقتها بعد العشاء إلى الفجر"

"اور تراویح کا وقت عشاء کے بعد سے فجر تک ہے۔"

**سوال** قیامِ رمضان کا لفظ جو احادیث شریفہ میں وارد ہوا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟

**جواب** قیامِ رمضان کا لفظ جو احادیثِ شریفہ میں وارد ہوا ہے، اس سے علی التحقیق وہ نماز مراد ہے، جو ماہِ مبارک رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد، جماعت کے ساتھ خواہ اکیلے اکیلے، پڑھی جائے۔ علامہ زرقانی شرح موطا (۱/۱۱۲) میں فرماتے ہیں:

"قيام رمضان أي صلاة التراويح قاله النووي، وقال غيره: بل مطلق الصلاة الحاصل بها قيام الليل، وأغرب الكرماني في قوله: اتفقوا علىٰ أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح"

"امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قیامِ رمضان سے نمازِ تراویح مراد ہے۔ دیگر علما فرماتے ہیں کہ قیامِ رمضان سے مطلق وہ نماز مراد ہے، جس سے قیام اللیل حاصل ہو جائے اور جو کرمانی نے کہا ہے کہ قیامِ رمضان سے بالاتفاق نمازِ تراویح مراد ہے، یہ انھوں نے ایک انوکھی بات کہی ہے۔"

"فتح الباري" (٢/ ٣١٥) میں ہے:

"من قام رمضان أي قام لياليه مصليا، والمراد من قيام الليل ما يحصل به مطلق القيام، وذكر النووي أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح، يعني أنه يحصل بها المطلوب من القيام لا أن قيام رمضان لا يحصل إلا بها، وأغرب الكرماني فقال: اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح"

"قیامِ رمضان سے رمضان کی راتوں میں مطلق نماز پڑھنا مراد ہے اور جو امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قیامِ رمضان سے نمازِ تراویح مراد ہے، اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ نمازِ تراویح سے بھی قیامِ رمضان حاصل ہو جاتا ہے نہ یہ کہ نمازِ تراویح ہی سے قیامِ رمضان حاصل ہوتا ہے، بغیر اس کے

قیامِ رمضان حاصل نہیں ہوتا۔ یعنی قیامِ رمضان نمازِ تراویح سے اعم ہے، کیوں کہ نمازِ تراویح میں جماعت بھی شرط ہے، اگر اکیلے اکیلے پڑھیں تو وہ تراویح نہ ہوگی۔ بخلاف قیامِ رمضان کے کہ اس میں جماعت شرط نہیں ہے، خواہ جماعت کے ساتھ پڑھیں، خواہ اکیلے اکیلے پڑھیں۔ دونوں صورتوں میں قیامِ رمضان حاصل ہوجائے گا اور نمازِ تراویح بغیر جماعت کے حاصل نہ ہوگی اور جو کرمانی نے کہا ہے کہ قیامِ رمضان سے بالاتفاق نمازِ تراویح مراد ہے، یہ انھوں نے انوکھی بات کہی ہے۔“

”إرشاد الساري“ (۲/ ۴۸۳) میں ”قام رمضان“ کی شرح میں ہے کہ ”قام في لیالي رمضان مصلیا ما یحصل به مطلق القیام“ یعنی قیامِ رمضان سے رمضان کی راتوں میں مطلق نماز پڑھنا مراد ہے، نیز اسی جلد و صفحہ میں ہے:

”قامه (أي قام رمضان) بصلاة التراویح أو بالطاعة في لیالیه“

یعنی قیامِ رمضان سے رمضان کی راتوں میں نماز پڑھنا مراد ہے، خواہ نمازِ تراویح ہو یا کوئی اور طاعت۔

**سوال** تہجد کے کیا معنی ہیں اور نمازِ تہجد کا وقت کب سے کب تک ہے؟

**جواب** تہجد کے لغوی معنی بیداری کے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ بیداری اور خواب دونوں کے ہیں۔ تہجد کے شرعی معنی صرف رات کی نماز کے ہیں، یعنی تہجد شرع میں وہ نماز ہے، جو رات کو عشاء کے بعد پڑھی جائے اور اس کا وقت عشاء کے بعد سے تمام رات طلوعِ فجر تک ہے۔

”فتح الباري“ (۳/ ۵۹۲) میں ہے:

”تفسیر التهجد بالسهر معروف في اللغة، وهو من الأضداد، یقال: تهجد إذا سهر، وتهجد إذا نام، حکاه الجوهري وغیره، ومنهم من فرق بینهما، فقال: هجدت نمت، و تهجدت سهرت، حکاه أبو عبیدة وصاحب العین، فعلیٰ هذا أصل الهجود النوم، ومعنی تهجدت طرحت إلی النوم، وقال الطبري: التهجد السهر بعد نومه، ثم ساقه عن جماعة من السلف، وقال ابن الفارس: المتهجد المصلي لیلا، وقال کراع: التهجد صلاة اللیل خاصة“

”لغت میں تہجد کے معنی بیداری کے ہیں اور یہ لفظ اضداد سے ہے، یعنی اس کے معنی بیداری اور خواب دونوں کے ہیں۔ چنانچہ جوہری وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ جب تہجد بولتے ہیں تو کبھی اس سے مراد لیتے ہیں کہ بیدار ہوا اور کبھی اس سے مراد لیتے ہیں کہ سوگیا۔ بعض کا قول ہے کہ تہجد اضداد سے نہیں ہے، بلکہ اس کے معنی صرف بیداری کے ہیں۔ ہاں ہجود جو ایک دوسرا لفظ ہے، اس کے معنی البتہ خواب کے ہیں۔ چنانچہ ابو عبیدہ اور صاحب العین نے نقل کیا ہے کہ ”هجدت“ جب بولتے

ہیں تو اس سے ”سہرت“ مراد لیتے ہیں، یعنی میں بیدار ہوا تو اس بنا پر ہجود کے اصل معنی خواب کے ہیں اور تہجد کے اصلی معنی ترکِ خواب یعنی بیداری کے ہیں، یعنی خواب سے پرہیز کرنا۔ پس تہجد میں تجنب کی خاصیت پائی جاتی ہے۔ طبری نے کہا کہ تہجد کے معنی اس بیداری کے ہیں، جو ایک نیند کے بعد ہو اور طبری نے اس کو ایک جماعت سلف سے نقل کیا ہے اور ابن فارس نے کہا کہ متہجد یعنی تہجد گزار وہ شخص ہے، جو رات کو نماز پڑھا کرے اور کراع نے کہا کہ تہجد خاص رات کی نماز کا نام ہے۔“

”إرشاد الساري“ (۲/ ۳٤۸) میں ہے:

”أصله ترك الهجود، وهو النوم، وقال ابن فارس: المتهجد المصلي ليلا“

”تہجد کے اصلی معنی ترکِ خواب، یعنی بیداری کے ہیں اور ابن فارس نے کہا ہے کہ متہجد وہ شخص ہے، جو رات کو نماز پڑھا کرے۔“

امام رازی تفسیر کبیر (جلد ۳ مطبوعہ مصر) میں فرماتے ہیں:

”قال الأزهري: المعروف في كلام العرب أن الهاجد هو النائم، ثم إن في الشرع يقال لمن قام من النوم إلى الصلاة أنه متهجد، فوجب أن يحمل هذا على أنه سمي المتهجد لاتقائه الهجود عن نفسه، كما قيل للعابد: متحنث، لا تقائه الحنث عن نفسه، وهو الاثم، ويقال: فلان رجل متحرج و متأثم ومتحوب أي يلقي الحرج والاثم والحوب عن نفسه“

”ازہری نے کہا: مشہور کلام عرب میں یہ ہے کہ ہاجد سونے والے ہی کو کہتے ہیں۔ پھر جو شخص کہ خواب سے اُٹھ کر نماز پڑھتا ہے، اس کو شرع میں متہجد، یعنی تہجد گزار کرتے ہیں، تو ضرور ہوا کہ یہ کہا جائے کہ تہجد گزار کو متہجد اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس نے ہجود، یعنی خواب سے اپنے آپ کو بچایا، یعنی پرہیز کیا، جس طرح عابد کو متحنث اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس نے حنث یعنی گناہ سے اپنے آپ کو بچایا، یعنی پرہیز کیا اور جو کسی شخص کو متحرج اور متأثم اور متحوب کہا جاتا ہے، اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس نے حرج اور اثم اور حوب، یعنی گناہ سے اپنے آپ کو بچایا، یعنی پرہیز کیا (یعنی تہجد میں تجنب کی خاصیت پائی جاتی ہے)۔“

علامہ شیخ سلیمان الجمل ”فتوحاتِ الٰہیہ“ (۲/ ۲۲۷ مطبوعہ مصر) میں فرماتے ہیں:

”والمعروف في كلام العرب أن الهجود عبارة عن النوم بالليل، يقال: هجد فلان، إذا نام بالليل، ثم لما رأينا عرف الشرع أنه يقال لمن انتبه بالليل من

نومه، وقام إلى الصلاة أنه متهجد، وجب أن يقال سمي متهجداً من حيث أنه اتقى الهجود"

''مشہور کلامِ عرب میں یہ ہے کہ ہجود کے معنی رات کو سونے کے ہیں، چنانچہ جب کوئی شخص رات کو سو جاتا ہے تو کہتے ہیں کہ "هَجَدَ فُلَانٌ"، یعنی رات کو سو گیا، پھر جب ہم نے دیکھا کہ جو شخص رات کو خواب سے بیدار ہو کر نماز پڑھتا ہے، اس کو عرفِ شرع میں متہجد، یعنی تہجد گزار کہتے ہیں تو ضرور ہوا کہ یہ کہا جائے کہ تہجد گزار کو متہجد اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس نے خواب کو اپنے ترک کیا، یعنی خواب سے پرہیز کیا۔

**سوال** قیام اللیل اور صلوۃ اللیل کے کیا معنی ہیں اور اس کا وقت کب سے کب تک ہے؟

**جواب** قیام اللیل کے لغوی معنی ہیں، رات کو اُٹھنا اور صلوۃ اللیل کے لغوی معنی ہیں رات کی نماز اور شرعی معنی صرف رات کی نماز کے ہیں، یعنی قیام اللیل اور صلوۃ اللیل دونوں شرع میں وہ نماز ہے جو رات کو بعد عشاء کے پڑھی جائے اور اس کا وقت بھی عشاء کے بعد سے طلوعِ فجر تک ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی ''جلالین'' میں فرماتے ہیں:

"قم الليل أي صل" ''رات کو اُٹھ، یعنی نماز پڑھ۔''

''فتوحاتِ الٰہیہ'' (۴/ ۴۹۹) میں خطیب سے منقول ہے:

"وقيام الليل في الشرع معناه الصلاة"

''اور قیام اللیل کے شرعی معنی رات کی نماز کے ہیں۔''

علامہ خازن "تفسير لباب التأويل" (۴/۳۴۳ چھاپہ مصر) میں فرماتے ہیں:

"قم الليل أي صل الليل" ''رات کو اُٹھ، یعنی رات کو نماز پڑھ۔''

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ ''تفسیر عزیزی'' (ص: ۱۵۶ چھاپہ کلکتہ) میں فرماتے ہیں:

"قم الليل" ''یعنی برخیز و استادہ نماز گزار در ہر شب'' اھ

[یعنی اٹھ اور ہر رات کھڑے ہو کر نماز ادا کر]

صفحہ (۱۷۷) میں فرماتے ہیں:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ﴾ [المزمل: ۲۰]

''یعنی بتحقیق پروردگار تو میداند کہ تو در نماز تہجد استادہ می باشی قریب از دو حصہ شب گا ہے۔''

علامہ بیضاوی "أنوار التنزيل" (۲/۳۶۴ چھاپہ کلکتہ) میں فرماتے ہیں:

"قم الليل أي قم إلى الصلاة أو داوم عليها"

"رات کو اُٹھ، یعنی نماز کو اُٹھ یا اس پر مداومت کر۔"

علامہ ابو السعود "تفسير إرشاد العقل السليم" (۸/ ۳۳۳ چھاپہ مصر) میں فرماتے ہیں:

"قم الليل أي إلى الصلاة، وانتصاب الليل على الظرفية، وقيل: القيام مستعار للصلاة، ومعنى قم: صلّ"

"رات کو اٹھ، یعنی نماز کو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قیام کا لفظ نماز کے لیے مستعار ہے اور "قُم" کے معنی "صَلّ" ہے یعنی نماز پڑھ۔"

صحیح مسلم (۱/ ۱۵۹) میں ہے:

عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين»①

"ابو ہریرہ ؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی رات کو اُٹھے تو اپنی نماز ہلکی دو رکعتوں سے شروع کرے۔"

مشکوۃ شریف (ص: ۱۱) میں ہے:

"عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا عبد الله! لا تكن مثل فلان، كان يقوم من الليل فترك قيام الليل»② (متفق عليه)

"صحیح بخاری و صحیح مسلم دونوں میں ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن عاص نے نقل کیا کہ مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ عبداللہ! تم اس فلاں شخص کے سے نہ ہو جانا جو رات کو اُٹھا کرتا تھا، پھر رات کا اٹھنا چھوڑ دیا۔"

صفحہ (۱۰۳) میں ہے:

عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى، وإذا خشي أحدكم الصبح صلّى ركعة واحدة، توتر له ما قد صلّى»③ (متفق عليه)

"صحیح بخاری و مسلم دونوں میں ہے کہ ابن عمر ؓ نے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ صلوۃ اللیل دو دو رکعت ہے، پھر جب تم میں سے کسی کو صبح ہو جانے کا ڈر ہو تو ایک ہی رکعت پڑھ لے کہ یہ ایک

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٦٨)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٠١) صحيح مسلم (١١٥٩)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٩)

رکعت اس کے لیے ان کل نمازوں کو جو پڑھ چکا ہے، وتر بنا دے گی۔“

صفحہ (۹۷) میں ہے:

عن عائشة قالت: «كان النبي ﷺ يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم من كل ركعتين، ويوتر بواحدة» ① الحديث (متفق عليه)

”صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ نبی ﷺ عشاء کے بعد سے فجر تک میں گیارہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرا کرتے اور ایک رکعت وتر پڑھا کرتے۔“

صفحہ (۱۰۳) میں ہے:

عن ابن عمر عن النبي ﷺ «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا» ② (رواه مسلم)

”صحیح مسلم③ میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اپنی صلوۃ اللیل کو وتر پر ختم کیا کرو۔“

صفحہ (۱۰۳) میں ہے:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «من كل الليل أوتر رسول الله ﷺ، من أول الليل وأوسطه وآخره، وانتهىٰ وتره إلى السحر» ④ (متفق عليه)

”صحیح بخاری و صحیح مسلم دونوں میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے ہر ایک حصہ میں نمازِ وتر پڑھی ہے،⑤ اول رات میں بھی، اوسط رات میں بھی اور آخر رات میں بھی اور آپ کی نمازِ وتر سحر تک ختم ہوگئی ہے۔“یعنی آپ نے سحر ہو جانے کے بعد نمازِ وتر نہیں پڑھی ہے۔“

صفحہ (۱۰۳) میں ہے:

عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «من خاف أن لا يقوم آخر الليل فليوتر أوله، ومن طمع أن يقوم آخر الليل فليوتر آخر الليل» ⑥ الحديث (رواه مسلم)

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٣٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٣٧)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٦٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥١)

③ یہ حدیث متفق علیہ ہے، یعنی صحیح بخاری و صحیح مسلم دونوں میں ہے، لیکن مشکوۃ شریف میں صرف صحیح مسلم ہی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ [مولف]

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٥)

⑤ یعنی عشاء کے بعد سے جس قدر رات باقی رہ جاتی ہے، اس کے ہر ایک حصہ میں نمازِ وتر پڑھی ہے۔

⑥ صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٥)

"جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کو ڈر ہو کہ آخر رات میں نہیں اُٹھے گا، وہ وتر اول ہی رات میں پڑھ لے اور جس کو امید ہو کہ آخر رات میں اُٹھے گا، وہ وتر آخر رات میں پڑھے۔"

ان عباراتِ تفاسیر و احادیثِ منقولہ بالا سے ثابت ہوا کہ قیام اللیل اور صلوۃ اللیل دونوں ایک ہی نماز کے نام ہیں، یعنی جو نماز کہ رات کو عشاء کے بعد پڑھی جائے اور یہ بھی ثابت ہوا کہ تہجد بھی اسی نماز کا نام ہے تو ثابت ہوا کہ تہجد اور قیام اللیل اور صلوۃ اللیل، یہ تینوں ایک ہی نماز کے نام ہیں۔

**سوال** قیامِ رمضان بھی صلوۃ اللیل ہے یا نہیں؟

**جواب** قیامِ رمضان بھی بلاشبہہ صلوۃ اللیل ہے، اس لیے کہ اس میں کچھ شک نہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث جس میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ماہِ رمضان کی راتوں میں تین یا چار رات جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تھی، وہ تراویح ہی میں وارد ہے اور یہ امر بلا خلاف ہے اور اس حدیث میں نمازِ مذکور، یعنی تراویح کو صلوۃ اللیل اور قیامِ رمضان دونوں میں فرمایا گیا ہے۔

"فتح الباري" (۱/ ۵۹۷) میں ہے:

"في رواية يونس (عند مسلم): ولكن خشيت أن يفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها، وكذا في رواية أبي سلمة① المذكورة قبيل (ص: ٤٠١) صفة الصلاة: خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل"

"یونس کی روایت میں ہے، جو مسلم کے نزدیک ہے: لیکن مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں صلاۃ اللیل تم پر فرض کر دی جائے، پھر تم سے نہ ہو سکے اور ایسا ہی ابو سلمہ کی روایت میں بھی ہے، جو صفۃ الصلاۃ کے قبیل مذکور ہے کہ مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں صلاۃ اللیل تم پر فرض نہ کر دی جائے۔"

اسی صفحہ میں ہے:

"وفي رواية سفيان بن حسين خشيت أن يفرض عليكم صلاة الشهر" اھ

"سفیان بن حسین کی روایت میں ہے، مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں اس مہینے کا قیام تم پر فرض کر دیا جائے۔"

ایسا ہی زرقانی (۱/ ۱۱۲) میں بھی ہے۔ نیز زرقانی (۱/ ۲۱۱) میں ہے:

"ألا إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها، كما في رواية يونس ونحوه في رواية عقيل عند البخاري" اھ

"مگر مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں صلوۃ اللیل تم پر فرض کر دی جائے، پھر تم سے نہ ہو سکے، جیسا کہ یونس کی

---

① فيه تسامح، فإن هذا إنما هو رواية عمرة، لا في رواية أبي سلمة. [مولف]

روایت میں اور ایسا ہی عُقیل کی روایت میں ہے، جو بخاری میں ہے۔‘‘

”إرشاد الساري“ (۲/ ۷۸) میں ہے:

”إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل“ اھ

’’مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں صلاۃ اللیل تم پر فرض کر دی جائے۔‘‘

صفحہ (۳۵۵) میں ہے:

”ألا إني خشيت أن يفرض عليكم -زاد في رواية يونس- صلاة الليل فتعجزوا عنها“ اھ

’’مگر مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں صلوۃ اللیل تم پر فرض کر دی جائے۔ یونس کی روایت میں اس قدر زائد ہے کہ کہیں صلاۃ اللیل تم پر فرض کر دی جائے، پھر تم سے نہ ہو سکے۔‘‘

”نصب الراية“ (۱/ ۲۹۳) میں ہے:

”وفي لفظ لهما: ولكن خشيت أن تفرض عليكم صلوة الليل وذلك في رمضان“

’’بخاری اور مسلم کے ایک لفظ میں ہے: لیکن مجھ کو ڈر ہوا کہ کہیں صلوۃ اللیل تم پر فرض کر دی جائے اور یہ واقعہ رمضان کا ہے۔‘‘

”فتح القدير“ (۱/ ۲۰۶) میں ہے:

”واختلف في أدائها (أي في أداء التراويح بعد النصف) فقيل يكره لأنها تبع للعشاء كسنتها، والصحيح لا يكره، لأنها صلاة، والأفضل فيها آخره“ اھ

’’اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ نماز تراویح آدھی رات کے بعد مکروہ ہے یا نہیں؟ تو ایک ضعیف قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، اس لیے کہ یہ، یعنی نمازِ تراویح بھی صلاۃ اللیل ہی ہے اور صلوۃ اللیل میں افضل آخر رات ہے۔‘‘

**سوال** قیام لیلۃ القدر کا لفظ جو احادیث شریفہ میں وارد ہوا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟

**جواب** قیام لیلۃ القدر کے لغوی معنی ہیں: شب قدر میں اُٹھنا اور شرعی معنی ہیں: شب قدر کی نماز، یعنی قیام لیلۃ القدر سے وہ نماز مراد ہے، جو شبِ قدر میں عشاء کے بعد پڑھی جائے۔ قیام کے معنی ایسے محل میں نماز کے آیا کرتے ہیں، جیسے قیام اللیل اور قیامِ رمضان وغیرہ۔ قیام کا اطلاق نماز پر اس قسم کے مقام میں بہت آیا ہے۔ سورت مزمل میں قیام کا لفظ کئی جگہ آیا ہے، اس سے ان سب جگہوں میں نماز ہی مراد ہے۔ (جواب نمبر ⑤ بھی ملاحظہ ہو) اور ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث جو مشکوۃ شریف (ص: ۱۰۶) میں ہے، اس میں ہے:

«صمنا مع رسول اللهﷺ فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقي سبع، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، فلما كانت السادسة، لم يقم بنا، فلما كانت الخامسة قام بنا، حتى ذهب شطر الليل، فقلت: يا رسول الله! لو نفلتنا قيام هذه الليلة؟ فقال: إن الرجل إذا صلىٰ مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة، فلما كانت الرابعة لم يقم بنا حتى بقي ثلث الليل، فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس، فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح، قلت: وما الفلاح؟ قال: السحور، ثم لم يقم بنا بقية الشهر» ① (رواه أبو داود والترمذي والنسائي)

[ہم نے رسول اللہ ﷺ کی معیت میں روزے رکھے۔ آپ ﷺ نے اس ماہ (رمضان) میں ہمیں قیام نہ کروایا حتی کہ سات راتیں باقی رہ گئیں تو آپ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھائی، حتی کہ ایک تہائی رات گزر گئی۔ پھر جب چھٹی رات آئی تو آپ ﷺ نے ہمیں قیام نہ کروایا۔ پھر جب پانچویں رات آئی تو آپ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھائی، حتی کہ نصف رات گزر گئی۔ میں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول ﷺ! کاش آپ ہمیں اس رات کا باقی حصہ بھی قیام کرواتے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یقیناً جو شخص امام کے ساتھ اس کے فارغ ہونے تک قیام کرتا ہے، اس کے لیے پوری رات کا قیام شمار ہوتا ہے۔ پھر جب چوتھی رات ہوئی تو اپنے اہل، عورتوں اور لوگوں کو جمع کیا۔ پھر آپ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھائی، حتی کہ ہمیں خطرہ محسوس ہوا کہ ہماری فلاح چھوٹ جائے گی۔ میں نے پوچھا: فلاح کا کیا مطلب ہے؟ انھوں نے کہا: سحری کا کھانا۔ پھر آپ ﷺ نے مہینے کی باقی راتوں میں ہمیں نماز (تراویح) نہیں پڑھائی]

اس ایک حدیث میں قیام کا لفظ نو جگہ آیا ہے اور ان نو جگہوں میں اس سے نماز ہی مراد ہے۔ الحاصل قیام لیلۃ القدر سے بھی شبِ قدر ہی مراد ہے۔ نماز پر قیام کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ قیام نماز کا ایک رُکن ہے اور یہ اطلاق از قبیل اطلاق الجزء علی الکل ہے۔

**سوال** صلوۃ اللیل اور قیام اللیل اور صلوۃ التہجد اور قیامِ رمضان اور صلوۃ التراویح اور قیام لیلۃ القدر میں کیا کیا فرق ہے اور ان کا وقت کب سے کب تک ہے؟

**جواب** صلوۃ اللیل اور قیامِ لیلۃ القدر اور صلوۃ التہجد: ان تینوں میں شرعاً کچھ فرق نہیں ہے۔ یہ تینوں ایک ہی

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٧٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٨٠٦) سنن النسائي، رقم الحديث (١٣٦٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٣٢٧)

نماز کے نام ہیں، جس کا وقت عشاء کے بعد سے طلوعِ فجر تک ہے۔ (جواب نمبر (۴) و (۵) ملاحظہ ہو) اور قیامِ رمضان بھی صلوۃ اللیل ہی ہے۔ فرق اس قدر ہے کہ قیامِ رمضان صرف وہی صلوۃ اللیل ہے، جو ماہِ مبارک کی راتوں میں عشاء کے بعد پڑھی جائے اور صلوۃ اللیل میں رمضان کی راتوں کی قید نہیں ہے، رمضان کی راتوں میں پڑھی جائے خواہ غیر رمضان کی راتوں میں، دونوں صلوۃ اللیل ہے، پس صلوۃ اللیل قیامِ رمضان سے اعم ہے اور قیامِ رمضان اس سے اخص۔ قیامِ رمضان کا بھی وہی وقت ہے، جو صلوۃ اللیل کا وقت ہے۔ یعنی عشاء کے بعد سے طلوعِ فجر تک (جواب نمبر (۲) و (۵) ملاحظہ ہو)

صلوۃ التراویح بھی صلوۃ اللیل ہی ہے۔ فرق اس قدر ہے کہ صلوۃ التراویح وہی صلوۃ اللیل ہے، جو ماہِ مبارک رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد باجماعت پڑھی جائے اور صلوۃ اللیل میں نہ رمضان کی راتوں کی قید ہے نہ جماعت کی قید۔ رمضان کی راتوں میں پڑھی جائے، خواہ دوسری راتوں میں اور باجماعت پڑھی جائے خواہ اکیلے اکیلے، سب صلوۃ اللیل ہے۔ پس جس طرح صلوۃ اللیل قیامِ رمضان سے اَعم ہے اور قیامِ رمضان اس سے اَخص، اسی طرح صلوۃ اللیل صلوۃ التراویح سے اَعم ہے اور صلوۃ التراویح اس سے اَخص اور ان دونوں یعنی صلوۃ التراویح اور صلوۃ اللیل کا بھی ایک ہی وقت ہے، یعنی عشاء کے بعد سے طلوعِ فجر تک (جواب نمبر (۲) و (۵) ملاحظہ ہو) اور جس طرح صلوۃ التراویح صلوۃ اللیل ہے، اسی طرح صلوۃ التراویح قیامِ رمضان بھی ہے۔ فرق اس قدر ہے کہ صلوۃ التراویح میں جماعت کی بھی قید ہے اور قیامِ رمضان میں یہ قید نہیں ہے۔

پس قیامِ رمضان بھی صلوۃ التراویح سے اَعم ہے اور صلوۃ التراویح اس سے اَخص اور ان دونوں کا وقت بھی وہی ایک ہے، یعنی عشاء کے بعد سے طلوعِ فجر تک۔ (جواب نمبر (۲) و (۳) ملاحظہ ہو) اور قیام لیلۃ القدر بھی صلوۃ اللیل ہی ہے۔ فرق اس قدر ہے کہ قیام لیلۃ القدر صرف وہی صلوۃ اللیل ہے جو بالخصوص شبِ قدر میں پڑھی جائے اور صلوۃ اللیل میں شب قدر کی قید نہیں۔ پس صلوۃ اللیل قیام لیلۃ القدر سے بھی اَعم ہے اور قیام لیلۃ القدر اس سے اَخص اور ان دونوں کا بھی وقت ایک ہے۔ (جواب نمبر (۴) و (۵) ملاحظہ ہو)

**سوال** صلوۃ اللیل کا افضل وقت کون سا ہے؟

**جواب** صلوۃ اللیل کا افضل وقت آخر شب ہے۔ آخر شب کی بہت فضیلت آئی ہے۔

مشکوۃ شریف (ص:۱۰۱) میں ہے:

عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «ينزل ربنا تبارك وتعالىٰ كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟» ① (متفق عليه)

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٩٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٨)

”صحیح بخاری و صحیح مسلم دونوں میں ہے کہ ابو ہریرہ ؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہمارا پروردگار تبارک و تعالیٰ ہر رات آسمانِ دنیا کی طرف، جب کہ رات کی آخری تہائی باقی رہ جاتی ہے، نزول فرماتا ہے، کہتا ہے کہ کون ہے جو مجھے پکارے کہ میں اس کی سنوں؟ کون ہے جو مجھ سے کچھ مانگے کہ میں اُسے دوں؟ کون ہے جو مجھ سے گناہوں کی بخشش چاہے کہ میں اس کے گناہ بخش دوں؟“

نیز اسی صفحہ میں ہے:

عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول اللهﷺ: «أحب الصلاة إلى الله صلاة داود، و أحب الصيام إلى الله صيام داود، كان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه، ويصوم يوما، ويفطر يوما»① (متفق عليه)

”صحیح بخاری و صحیح مسلم دونوں میں ہے کہ عبداللہ بن عمرو ؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نمازوں میں سب سے زیادہ پیاری نماز اللہ کے نزدیک داود ؑ کی نماز ہے اور روزوں میں سب سے زیادہ پیارا روزہ اللہ کے نزدیک داود ؑ کا روزہ ہے۔ داود ؑ آدھی رات سو رہتے تھے اور تہائی رات نماز پڑھتے، پھر چھٹا حصہ رات کا سو رہتے اور ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن افطار کرتے۔“

نیز اسی صفحہ میں ہے:

عن عائشة قالت: كانت ـ تعني رسول اللهﷺ ـ «ينام أول الليل ويحيىٖ آخره»②

(متفق عليه)

”صحیح بخاری و صحیح مسلم دونوں میں ہے کہ حضرت عائشہ ؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ اول شب میں سو رہتے اور آخر شب میں نماز پڑھتے۔“

نیز اسی صفحہ میں ہے:

”عن عمرو بن عبسة قال: قال رسول اللهﷺ: «أقرب ما يكون الرب من العبد في جوف الليل الآخر، فإن استطعت أن تكون ممن يذكر الله في تلك الساعة فكن» رواه الترمذي، وقال: هذا حديث صحيح غريب إسنادا“③

”سنن ترمذی میں ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے کہ عمرو بن عبسہ ؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ پروردگار سب وقتوں سے زیادہ آخر شب میں بندوں سے نزدیک ہوتا ہے

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٣٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٥٩)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٣٩)

③ سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٧٩)

تو اگر تجھ سے ہو سکے کہ جو لوگ اس وقت اللہ کو یاد کیا کرتے ہیں، ان میں سے ہو جائے تو ہو ہی جا۔"

اور بھی اسی صفحہ میں ہے:

عن أبي أمامة قال: قيل يا رسول اللهﷺ! أي الدعاء أسمع؟ قال: «جوف الليل الآخر، ودبر الصلوات المكتوبات» ① (رواه الترمذي)

"سنن ترمذی میں ہے کہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کس وقت کی دعا سب سے زیادہ سنی جاتی ہے؟ فرمایا: آخر شب کی اور فرض نمازوں کے بعد کی۔"

صفحہ (۱۰۳) میں ہے:

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللهﷺ: «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله، ومن طمع أن يقوم من آخره فليوتر آخر الليل، فإن صلاة آخر الليل مشهودة، و ذلك أفضل» ② (رواه مسلم)

"صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کو ڈر ہو کہ آخر رات میں نہیں اٹھے گا تو وہ اول ہی رات میں وتر پڑھ لے اور جس کو امید ہو کہ آخر شب میں اُٹھے گا تو وہ وتر آخر شب میں پڑھے، کیوں کہ آخر شب میں رحمت کے فرشتے حاضر ہوتے ہیں اور آخر شب کی نماز افضل ہے۔"

صفحہ (۱۰۷) میں ہے:

"عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال: خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر: والله! إني أرىٰ لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، قال: ثم خرجت معه في ليلة أخرى، والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعمت البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون، يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله" ③ (رواه البخاري)

صحیح بخاری میں ہے کہ "عبدالرحمٰن بن عبد قاری نے کہا کہ میں ایک رات رمضان میں حضرت

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٤٩٩)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٥)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٠٦)

عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ مسجد کو نکلا تھا تو دیکھتا کیا ہوں کہ مسجد میں کچھ لوگ متفرق طور پر نماز پڑھ رہے ہیں، کوئی اکیلا ہی پڑھ رہا ہے اور کسی کے ساتھ چند آدمی شامل ہو کر پڑھ رہے ہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر میں ان لوگوں کے لیے ایک امام مقرر کر دیتا کہ یہ لوگ اسی کے پیچھے پڑھا کرتے، تو بلاشبہہ یہ بہتر ہوتا۔ پھر ابی بن کعب کو ان کا امام مقرر کر ہی دیا۔ عبدالرحمٰن نے کہا کہ پھر میں اور رات بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ نکلا اور لوگ اپنے امام کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھ رہے تھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ کیا اچھی بدعت ہے اور جس وقت سے لوگ غافل ہو کر سو رہتے ہیں، یعنی آخر رات وہ اس وقت یعنی اول رات سے، جس میں یہ لوگ نماز پڑھتے ہیں، افضل ہے۔"

"فتح القدیر" (١/ ٢٠٦) میں ہے:

"إنها صلاة الليل، والأفضل فيها آخره"

"نمازِ تراویح بھی صلوۃ اللیل ہی ہے اور افضل اس میں آخر شب ہے۔" واللّٰه تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه

محمد عبدالله الغازيفوري

# تمّت

﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠]

# مالِ زانیہ بعد توبہ

تالیف

استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری ؒ

(۱۲۶۰ھ ۔ ۲۱/ صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴ء ۔ ۲۶/ نومبر ۱۹۱۸ء)

دار أبي الطيب
للنشر والتوزيع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأفضل رسله محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد!

## فقد قال السائل:

کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت فاحشہ نے اپنے فعل بد سے توبہ کی۔ اب جو اس کے پاس فعل بد سے کمایا ہوا مال ہے، وہ اس کو اور عام مومنین کو حلال ہے یا حرام؟

## مجیب اول:

حلال ہے، اس لیے کہ وہ فعلِ بد فعلِ نیک سے بدل گیا۔ پس وہ مال فعلِ نیک سے کمایا ہوا ہوگیا۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: ۷۰]

[مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لے آیا اور عمل کیا نیک عمل تو یہ لوگ ہیں جن کی برائیاں اللہ نیکیوں میں بدل دے گا اور اللہ ہمیشہ بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے]

وقال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرۃ: ۲۷۵].

[پھر جس کے پاس اس کے رب کی طرف سے کوئی نصیحت آئے، پس وہ باز آ جائے تو جو پہلے ہو چکا وہ اسی کا ہے]

واللّٰہ تعالیٰ أعلم. کتبه محمد عبداللّٰہ (۲۳/ ربیع الاخریٰ ۱۳۲۹ھ)

## قال المجیب الثانی:

هو المصوب. فعلِ بد سے کمایا ہوا مال زانیہ کی مِلک میں داخل نہیں ہوتا۔ پس توبہ کے بعد نہ خود اسے اس کا استعمال درست ہے نہ اور مسلمانوں کو۔ توبہ سے فعلِ بد کا گناہ معاف اور مواخذہ مرتفع ہوسکتا ہے، نہ کہ اموال محرمہ، جو ابھی تک اس کی مِلک سے خارج ہیں، وہ بھی حلال ہو جائیں۔ آیتِ کریمہ جو فاضل مجیب نے استدلال میں پیش کی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے۔ اس سے صرف گناہ کی معافی پر استدلال ہوسکتا ہے یا گناہوں کے بدلے اور نیکیوں کے ملنے پر۔ مالِ مکتسب من الحرام کی حلت پر اس میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ سوال کا

جواب اس قدر کافی ہے۔ تاہم اہلِ علم کے اطمینان کے لیے مجیب کے جواب پر مالہ وما علیہ عربی عبارت میں "صیانة عن غوغاء العوام" لکھ دیتا ہوں۔

## ثم قال المجیب الأول:

(1) **قوله:** فعل بد سے کمایا ہوا مال زانیہ کی ملک میں داخل نہیں ہوتا۔

**أقول:** اس قول میں تین امور قابلِ گزارش ہیں:

① اول یہ کہ اس مقدمہ پر کیا دلیل ہے؟

② دوم یہ کہ اگر مال مذکور زانیہ کی مِلک میں داخل نہیں ہوتا تو زانیہ بعد توبہ کے اس مال کو کیا کرے؟ اگر یہ کہا جائے کہ زانیہ بعد توبہ کے اس مال کو اس کے مالک، یعنی زانی کو واپس کر دے، جیسا کہ فاضل مجیب ثانی نے آگے چل کر فرمایا ہے، جہاں کہا ہے۔ "فیجب علیها أن یرد إلیٰ مالکه" تو اس پر کیا دلیل ہے کہ زانی ہنوز اس مال کا مالک ہے جو زانیہ کو بخوشی خاطر بعوض زنا دے چکا ہے؟

③ سوم یہ کہ کیا دلائلِ حدیثیہ اور روایاتِ فقہیہ مندرجہ ذیل اس بات پر دلیل نہیں ہیں کہ مال مذکور زانیہ کی مِلک میں داخل ہو جاتا ہے؟

## دلائلِ حدیثیہ:

① عن عائشة قالت: قال رسول اللهﷺ: «أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها» الحدیث. رواه أحمد والترمذي و أبو داود و ابن ماجه و الدارمي.① (مشکوة المصابیح، ص: ۲۶۲)

[عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل (کالعدم) ہے، پھر اگر مرد اس سے مقاربت کر لے تو اس کو مہر دینا پڑے گا، بہ سبب اس کے جو اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا]

② عن ابن عمرؓ أن رسول اللهﷺ قال: «بینما ثلاثة نفر ممن کان قبلکم یمشون إذا أصابهم مطر فأووا إلیٰ غار فانطبق علیهم فقال بعضهم لبعض إنه والله یا هٰؤلاء لا ینجیکم إلا الصدق فلیدع کل رجل منکم بما یعلم أنه قد صدق فیه،

---

① مسند أحمد (۶/ ۶۶) سنن أبي داود، رقم الحدیث (۲۰۸۳) سنن الترمذي، رقم الحدیث (۱۱۰۲) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۱۸۸۰) سنن الدارمي (۲/ ۱۸۵)

فقال واحد منهم... إلى أن قال: فقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أنه كانت لي ابنة عم من أحب الناس إلي وأني راودتها عن نفسها فأبت إلا أن آتيها بمائة دينار فطلبتها حتى قدرت فأتيت بها فدفعتها إليها فأمكنتني من نفسها فلما قعدت بين رجليها قالت: اتق الله، ولا تفض الخاتم إلا بحقه، فقمت وتركت المائة دينار»[1] الحديث. (صحيح البخاري: ۲/ ۱٦۰، مصري)

[عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”گذشتہ زمانے میں تین آدمی کہیں جا رہے تھے کہ اچانک بارش نے ان کو آلیا۔ وہ ایک غار میں گھس گئے، تو غار کا منہ بند ہوگیا۔ انھوں نے ایک دوسرے سے کہا: اللہ کی قسم تم کو اس مصیبت سے اب تو صرف اخلاص اور سچائی ہی نجات دلائے گی، لہٰذا تم میں سے ہر شخص اپنے کسی ایسے عمل کو بیان کر کے دعا کرے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے لیے کیا تھا۔ چناں چہ ان میں سے ایک نے اس طرح دعا کی...“ حتی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”پھر تیسرے شخص نے اس طرح دعا کی: اے اللہ! بلاشبہہ تو جانتا ہی ہے کہ میری ایک چچا زاد تھی جو مجھے سب سے زیادہ محبوب تھی۔ ایک دفعہ میں نے اس سے بدکاری کرنی چاہی۔ اس نے انکار کیا مگر اس شرط پر تیار ہوئی کہ میں اسے سو دینار دوں۔ میں نے یہ رقم حاصل کرنے کے لیے بڑی محنت کی۔ آخر وہ رقم مجھے دستیاب ہوگئی۔ پھر میں اس کے پاس آیا اور وہ رقم اس کے حوالے کر دی تو اس نے اپنے نفس پر مجھے قدرت دے دی۔ جب میں اس کی دونوں ٹانگوں کے درمیان بیٹھ چکا تو اس نے کہا کہ اللہ سے ڈر اور مہر کو بغیر حق کے نہ توڑ۔ میں اسی وقت کھڑا ہوگیا اور سو دینار بھی چھوڑ دیے۔]

③ قد روى الإمام أحمد حديثاً غريباً فقال: حدثنا أسباط بن محمد حدثنا الأعمش عن عبد الله بن عبد الله عن سعد مولى طلحة عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ حديثاً، لو لم أسمعه إلا مرة أو مرتين حتى عد سبع مرات، لكن قد سمعته أكثر من ذلك. قال: «كان الكفل من بني إسرائيل، لا يتورع من ذنب عمله، فأتته امرأة فأعطاها ستين دينارا على أن يطأها فلما قعد منها مقعد الرجل من امرأته أرعدت وبكت فقال: ما يبكيك؟ أكرهتك؟ قالت: لا ولكن هذا عمل لم أعمله قط، وإنما حملني عليه الحاجة، قال: فتفعلين هذا ولم تفعليه قط؟

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۳۲۷۸)

فنزل فقال: اذهبي فالدنانير لك، ثم قال: والله لا يعصي الله الكفل أبدا فمات من ليلته فأصبح مكتوبا على بابه: قد غفر الله للكفل»① (تفسير ابن كثير: ٦/ ٦٩٦)

وأخرجه أحمد والترمذي وحسنه وابن حبان والطبراني والبيهقي في شعب الإيمان وغيرهم عن ابن عمر رضي الله عنهما. (تفسير فتح البيان: ٦/ ١٤٤)

[امام احمد رحمہ اللہ نے ایک غریب حدیث بیان کرتے ہوئے کہا ہے: ہمیں اسباط بن محمد نے بیان کیا، انھوں نے کہا: ہمیں اعمش نے بیان کیا، انھوں نے عبداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے سعد مولی طلحہ سے، انھوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی تھی، اگر میں نے وہ ایک یا دو، حتی کہ انھوں نے سات بار کہا کہ اتنی مرتبہ نہ سنی ہوتی (تو میں بیان نہ کرتا) مگر میں نے اس سے بھی زیادہ مرتبہ اس حدیث کو سنا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کفل بنی اسرائیل میں سے تھا۔ وہ کوئی بھی گناہ کرنے سے باز نہیں آتا تھا۔ چناں چہ ایک عورت اس کے پاس آئی تو اس نے اس سے بدکاری کرنے کا عوض اس کو ساٹھ دینار دیے۔ جب وہ اس کے پاس بیٹھا، جیسا انسان اپنی بیوی کے پاس بیٹھتا ہے تو وہ کانپنے لگی اور رونے لگی۔ اس نے کہا: کیوں روتی ہے؟ کیا میں نے تجھے مجبور کیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، لیکن یہ ایک ایسا کام ہے، جو میں نے پہلے کبھی نہیں کیا، مجبوری نے مجھے اس کام پر آمادہ کیا ہے۔ اس نے کہا: تم نے کبھی یہ کام نہیں کیا اور پھر بھی تو اتنا ڈر رہی ہے۔ وہ اپنے ارادے سے باز آ گیا اور کہا: جاؤ اور دینار بھی لے جاؤ، وہ تیرے ہیں، پھر اس نے کہا: اللہ کی قسم! اب کے بعد کفل کبھی اپنے اللہ کی نافرمانی نہیں کرے گا، تو وہ اس رات فوت ہوگیا۔ صبح ہوئی تو اس کے دروازے پر لکھا ہوا تھا: اللہ تعالیٰ نے کفل کو بخش دیا ہے]

واضح ہو کہ حدیث نمبر ② اور ③ اس بنا پر نقل کی گئی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ سابقہ شریعتوں کو بغیر کسی انکار کے ذکر کریں تو وہ ہمارے لیے بھی شرعی احکام ہوتے ہیں، جن پر عمل کرنا لازمی ہے۔

## روایاتِ فقہیہ:

1 "لو قال لامرأته: إذا جامعتك فأنت طالق ثلاثا، فجامعها فلما التقى الختانان طلقت ثلاثا، وإن لبث ساعة لم يجب عليه المهر، وإن أخرجه ثم أدخله وجب عليه المهر، وكذا إذا قال لأمته: إذا جامعتك فأنت حرة، وعن أبي يوسف أنه أوجب المهر في الفعل الأول أيضاً لوجود الجماع بالدوام عليه إلا أنه لا

---

① مسند أحمد (٢/ ٢٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٤٩٦) صحيح ابن حبان (٢/ ١١١) شعب الإيمان (٥/ ٤١٣)

يجب عليه الحد للاتحاد.

وجه الظاهر أن الجماع إدخال الفرج في الفرج ولا دوام للإدخال بخلاف إذا أخرج ثم أولج لأنه وجد الإدخال بعد الطلاق إلا أن الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر إلى المجلس والمقصود. وإذا لم يجب الحد وجب المهر، إذ الوطئ لا يخلو عن أحدهما (هداية، باب الأيمان في الطلاق) وإذا امتنع الحد وجب المهر لأن التصرف في البضع المحترم لا يخلو عن حد زاجر أو مهر جابر"① (فتح القدير، باب مذكور)

[اگر وہ اپنی بیوی سے کہے: جب میں تم سے مجامعت کروں تو تمھیں تین طلاقیں ہوں۔ تو اس نے اس سے مجامعت کی۔ پس دونوں شرمگاہوں کے ملتے ہی اس پر تین طلاقیں پڑ جائیں گے اور اگر اس نے کچھ دیر کے لیے توقف کر لیا تو اس پر مہر واجب نہیں ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس کو نکالا، پھر اسے داخل کیا تو اس پر مہر واجب ہوگا۔ ایسے ہی جب وہ اپنی لونڈی سے کہے گا: جب میں تم سے مجامعت کروں گا تو تو آزاد ہوگی۔ قاضی ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ انھوں نے پہلے فعل پر بھی مہر کو واجب کیا ہے، کیوں کہ اس پر بالدوام جماع کا وجود پایا گیا، ورنہ تو اتحاد کی وجہ سے اس پر حد بھی واجب نہ ہوگی۔

اس کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ جماع شرم گاہ کا شرم گاہ میں داخل کرنے کا نام ہے نہ کہ ادخال کے دوام کا۔ برخلاف اس کے جب اس نے نکالا، پھر داخل کیا، کیوں کہ طلاق کے بعد ادخال پایا گیا ہے، ورنہ تو مجلس اور مقصود کو دیکھتے ہوئے شبہہ اتحاد کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوگی اور جب حد واجب نہیں ہوگی تو مہر واجب ہوگا، کیوں کہ وطی ان دونوں سے نہیں۔ (هدايه باب الأيمان في الطلاق) اور جب حد نہیں لگے گی تو مہر واجب ہوگا، کیوں کہ حرمت والے عضو (شرمگاہ) میں تصرف کرنا حدِ زاجر یا مہر جابر سے خالی نہیں ہے]

۲ استاجر امرأة ليزني بها أو ليطأها أو قال: خذي هذه الدراهم لأطأك أو قال: مكنني بكذا، ففعلت لم يحد، وزاد في النظم: ولها مهر مثلها" (فتاویٰ عالمگیریہ: ٣/ ٩٤)

[ایک شخص نے ایک عورت کو اجرت پر رکھا، تا کہ اس سے زنا کرے یا اس سے وطی کرے یا اس نے کہا: یہ درہم لے لو، تا کہ میں تجھ سے وطی کروں یا اس نے کہا: مجھے اتنے مال کے عوض اپنے اوپر قدرت دے تو اس نے ایسا کیا تو اس پر حد نہیں لگے گی۔ نظم میں یہ اضافہ ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا]

---

① فتح القدير (٤/ ١٣٥)

۳ "وإذا زنیٰ بصبية فلا حد عليهما، وعليه المهر"

(فتاویٰ عالمگیریہ: ۳/ ۹۵ و فتاویٰ سراجیہ علی حاشیہ قاضی خان: ۲/ ۳۶۱)

[جب اس نے بچی سے زنا کیا تو ان دونوں پر حد تو نہیں ہے، البتہ زانی مرد کے ذمے حق مہر ہے۔]

۴ "وأما الصبية إذا دعت صبيا إلى نفسها فأذهب عذرتها فعليه المهر، والأمة إذا دعت صبيا فزنیٰ بها ضمن المهر، كذا في الذخيرة"

(فتاویٰ عالمگیریہ: ۲/ ۹۵ و فتاویٰ سراجیہ: ۲/ ۳۶۱)

[جب بچی بچے کو اپنے نفس کی طرف دعوت دے اور وہ اس کی بکارت کو ختم کر دے تو بچے پر مہر ہوگا اور لونڈی جب بچے کو بلائے تو وہ بچہ اس سے زنا کرے تو وہ مہر کا ذمہ دار ہوگا۔ ذخیرہ میں ایسے ہی ہے]

۵ "ولو زنیٰ صبي بامرأة بالغة فأذهب عذرتها، وهي مكرهة، فإنه يضمن المهر"

(فتاویٰ عالمگیریہ: ۳/ ۹۵ و فتاویٰ سراجیہ: ۲/ ۱۱۔ ۱۳)

[اگر کوئی بچہ کسی بالغ عورت سے زنا کرے اور اس کی بکارت پھاڑ دے، درآں حالیکہ وہ مجبور کی گئی ہو تو وہ بچہ مہر کا ذمے دار ہوگا]

۶ "ومن زفت إليه غير امرأته، وقالت النساء: إنها زوجتك فوطئها لا حد عليه، وعليه المهر"① (هداية)

[جس شخص کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ کسی اور عورت کو رخصت کر دیا گیا اور عورتوں نے کہا: بلاشبہہ یہ تیری بیوی ہے تو اس نے اس کے ساتھ وطی کی۔ اس پر کوئی حد نہیں ہے، ہاں اس کے ذمے مہر واجب ہوگا]

۷ "ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها بأن كانت من ذوي محارمه بنسب كأمه أو ابنته فوطئها لم يجب عليه الحد عند أبي حنيفة رحمه الله و سفيان الثوري رحمه الله و زفر رحمه الله وإن قال: علمت أنها علي حرام، يجب المهر"② (فتح القدير، باب مذكور)

[جس شخص نے کسی ایسی عورت سے شادی کی، جس سے اس کا نکاح بایں وجہ حلال نہیں تھا کہ وہ نسبی لحاظ سے اس کے محارم میں سے تھی، جیسے اس کی ماں یا اس کی بیٹی تو اس نے اس سے وطی کی۔ امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہوگی اور اگر اس نے کہا: مجھے معلوم تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے تو اس پر مہر واجب ہوگا]

---

① الهداية (۲/ ۱۰۱)

② فتح القدير (۵/ ۲۵۹)

٨ "الأجر يطيب، وإن كان السبب حراما، كذا في المنية"① (رد المحتار باب الإجارة الفاسدة)

[اجرت حلال ہے، اگرچہ اس کا سبب حرام ہو۔ منیہ میں بھی ایسے ہی ہے]

٩ "ونقل في المنح أن شمس الأئمة الحلواني قال: تطيب الأجرة في الأجرة الفاسدة إذا كان أجر المثل"② (رد المحتار باب مذكور)

[منح میں نقل کیا گیا ہے کہ شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ فاسد کام میں اُجرت پاکیزہ ہے، جب وہ اجرِ مثل ہو]

١٠ "وفي غرر الأفكار عن المحيط: ما أخذته الزانية إن كان بعقد الإجارة فحلال عند أبي حنيفة ﷫ لأن أجر المثل في الإجارة الفاسدة طيب، وإن كان الكسب حراما"③ (رد المحتار و چلپی)

["غرر الأفكار" میں المحيط سے منقول ہے: زانیہ نے جو کچھ لیا اگرچہ وہ عقدِ اجارہ کے ساتھ ہو تو وہ امام ابو حنیفہ ﷫ کے نزدیک حلال ہوگا، کیوں کہ اجارہ فاسدہ میں اجرِ مثل طیب ہوتا ہے، اگرچہ کسب و کمائی حرام ہو]

اس باب میں دلائلِ حدیثیہ اور روایاتِ فقہیہ بکثرت موجود ہیں، مگر اس وقت بطورِ مشتے نمونہ از خروارے اسی قدر پر بس کیا جاتا ہے۔

وأما التفريع على قوله السابق بقوله: ''پس توبہ کے بعد نہ خود اسے اس کا استعمال درست ہے اور نہ اور مسلمانوں کو'' فالشجرة تنبئ عن الثمرة!

واضح ہو کہ یہاں پر ایک جواب طلب سوال ہے، وہ یہ کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ یہ قول کہ ''زانیہ کا فعلِ بد سے کمایا ہوا مال مطلقاً حلال ہے۔'' قابلِ اعتراض نہیں اور یہ قول کہ ''مال مذکور بعد توبہ کے حلال ہے'' قابلِ اعتراض ہے؟ کیا توبہ کی یہی خاصیت ہے کہ حلال چیز کو حرام اور طیب کو خبیث کر دے؟

2 **قوله**: توبہ سے فعلِ بد کا گناہ معاف اور مواخذہ مرتفع ہو سکتا ہے۔

**أقول**: اس قول میں یہ امر قابلِ گزارش ہے کہ فعلِ بد جو قابلِ مواخذہ تھا، اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا تھی کہ وہ فعل متصف بہ بدی تھا اور جب اس فعل سے توبہ واقع ہوگئی اور مواخذہ مرتفع ہوگیا تو کیا توبہ نے اس فعلِ بد سے بدی دور کر کے اس میں کوئی حسن اور خوبی پیدا کر دی ہے یا نہیں؟ توبہ کے بعد بھی فعلِ بد ہی

---

① رد المحتار (٦/ ٤٦)

② رد المحتار (٦/ ٤٥)

③ رد المحتار (٦/ ٤٦)

رہا تو اس صورت میں اس فعلِ بد سے مواخذہ کا مرتفع ہو جانا تحکم محض کے سوا اور کیا ہوگا اور اگر توبہ نے اس فعلِ بد سے بدی دور کر کے اسی میں حسن وخوبی پیدا کر دی، یعنی توبہ سے اس فعلِ بد کی بدی جاتی رہی اور وہ فعلِ بد فعلِ نیک ہوگیا۔ وذلك عين ما أردناه۔ تو اس صورت میں اس فعلِ بد کا مواخذہ مرتفع ہو جانا ایک معقول بات ہوگی، جو شرعاً بھی عقلاً بھی ہر طرح قابلِ قبول ہے۔

الحاصل توبہ سے فعلِ بد کا مواخذہ مرتفع ہو جانا یا توبہ سے فعلِ بد کا فعلِ نیک ہو جانا دونوں کا حاصل ایک ہے۔ ع عباراتنا شتّٰی وحسنك واحد!

3 **قوله:** نہ یہ کہ اموالِ محرمہ جو ابھی تک اس کی ملک سے خارج ہیں، وہ بھی حلال ہو جائیں۔

**أقول:** اس قول میں دو باتیں فرمائی ہیں:

① ایک یہ کہ اموالِ محرمہ (یعنی فعلِ بد سے کمائے ہوئے مال) ابھی تک زانیہ کی مِلک سے خارج ہیں۔

② دوم یہ کہ اموالِ محرمہ مذکورہ ابھی تک (یعنی توبہ کے بعد بھی) حلال نہیں ہیں۔

پہلی بات کی نسبت تو قول نمبر ① میں مفصل گزارش کر آیا ہوں۔ وہ ہنوز بے دلیل بات ہے۔ دلائلِ حدیثیہ اور روایاتِ فقہیہ بکثرت اس کے خلاف موجود ہیں، جن میں سے چند کو قول مذکور کے تحت میں نقل کر چکا ہوں۔

رہی دوسری بات تو اس کی نسبت گزارش یہ ہے کہ اموالِ محرمہ مذکورہ کی حرمت کی وجہ کیا تھی؟ یہی نہ کہ وہ اموال فعلِ بد سے کمائے ہوئے تھے اور جب توبہ سے فعلِ بد کی بدی دور ہو کر بجائے بدی کے اس میں خوبی آ گئی (جب کہ قول نمبر ② کے تحت میں گزارش کر چکا ہوں اور آیندہ گزارش بھی کروں گا۔ ان شاء اللہ) تو اس صورت میں اموالِ مذکورہ میں توبہ کے بعد وجۂ حرمت باقی کہاں رہی اور جب اموال مذکورہ میں توبہ کے بعد وجۂ حرمت باقی ہی نہ رہی تو اب وہ اموال حلال کیوں نہیں ہیں؟

4 **قوله:** آیتِ کریمہ جو فاضل مجیب نے استدلال میں پیش کی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے۔ اس سے صرف گناہ کی معافی پر یا گناہوں کے بدلے اور نیکیوں کے ملنے پر استدلال ہو سکتا ہے۔

**أقول:** اس قول میں یہی دو باتیں فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ آیتِ کریمہ: ﴿مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] [جس نے توبہ کی اور ایمان لے آیا اور عمل کیا، نیک عمل تو یہ لوگ ہیں جن کی برائیاں اللہ نیکیوں میں بدل دے گا]

کا یہ مطلب (کہ اموالِ محرمہ مذکورہ توبہ سے حلال ہو جاتے ہیں) نہیں ہے۔ دوم یہ کہ آیتِ کریمہ مذکورہ سے صرف اس بات پر استدلال ہو سکتا ہے کہ توبہ سے صرف گناہ معاف ہو جاتے ہیں یا گناہوں کے بدلے اور نیکیاں ملتی ہیں۔ اس قول نمبر ④ میں یہی تین امور قابلِ گزارش ہیں:

اول یہ کہ یہ دونوں باتیں جو اس قول میں مذکور ہیں، مطالب بدلیل ہیں۔ دوم یہ کہ توبہ سے جو گناہ معاف ہو جاتے ہیں، ان کا کیا مطلب ہے؟ آیا یہ مطلب ہے کہ گناہ جو فعلِ بد سے عبارت ہے، توبہ کے بعد اس فعل سے اس کی بدی دور نہیں ہوتی، بلکہ اس کی بدی بدستور باقی رہتی ہے اور توبہ سے اس فعل میں کوئی خوبی پیدا نہیں ہوتی، لیکن پھر بھی مواخذہ اس سے اٹھ جاتا ہے تو اس صورت میں اس کو پورے تحکم بحت کے سوا، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اور کیا کہا جا سکتا ہے، اس لیے کہ وجہ مواخذہ جو صرف اس فعل کی بدی تھی، وہ توبہ کے بعد بھی بدستور باقی ہی رہ گئی تو وجہ مواخذہ مرتفع نہیں ہوئی اور جب وجہ مواخذہ مرتفع نہیں ہوئی تو اس تقدیر پر مواخذہ کا مرتفع ہو جانا محض بے وجہ ہوگا اور یہی تو تحکم ہے یا یہ مطلب ہے کہ توبہ سے اس فعل کی بدی دور ہو کر اس میں خوبی پیدا ہو جاتی ہے اور وجہ مواخذہ جو اس فعل کی بدی تھی، جاتی رہتی ہے تو اس تقدیر پر اس فعل سے مواخذہ کا اٹھ جانا ایک معقول بات ہوگی۔ وذلك عين ما فهمناه من الآية الكريمة.

جب آیتِ کریمہ مذکورہ سے توبہ سے گناہ کی معافی پر استدلال کی صحت مسلم اور گناہ کی معافی کا دوسرا ہی مطلب صحیح ہے (کہ توبہ سے اس فعل بد کی بدی دور ہو کر اس میں خوبی پیدا ہو جاتی ہے) اور اموالِ محرمہ مذکورہ کی حرمت کی وجہ بھی ان اموال کا فعلِ بد سے کمایا ہوا ہونا تھی اور وہ وجہ تو توبہ سے جاتی رہی اور توبہ کے بعد وہ اموال فعلِ نیک سے کمائے ہوئے ہو گئے تو اموالِ مذکورہ حسبِ مطلب صحیح آیتِ کریمہ کیوں حلال نہیں ہو جائیں گے؟ سوم یہ کہ گناہوں کے بدلے نیکیوں کے ملنے کا کیا مطلب ہے؟ آیا یہ مطلب ہے کہ گناہ جو فعلِ بد کا نام ہے توبہ سے اس کی بدی دور ہو کر وہ فعل نیک بن جاتا ہے تو یہ عین مراد ہے یا کوئی اور مطلب ہے اور مطلب ہے تو بیان فرمایا جائے تاکہ اس پر غور کیا جائے۔

5 **قوله**: مالِ مکتسب من الحرام کی حلت پر اس میں کوئی دلیل بنتی ہے؟

**أقول**: اس قول میں گزارش ہے کہ مالِ مکتسب من الحرام سے کیا مطلب ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ وہ مال جو فعلِ بد سے کمایا ہوا ہے اور اس فعل کی بدی ہنوز زائل نہیں ہوئی ہے اور اس فعل میں بجائے بدی کے کوئی خوبی نہیں آئی ہے اور اس کی حلت پر آیتِ کریمہ مذکورہ میں کوئی دلیل نہیں ہے تو یہ بات بہت صحیح ہے، لیکن اس کو ما نحن فیہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیوں کہ مجیب اول یہ نہیں کہتا کہ فعل بد سے کمایا ہوا مال اسی حالت میں کہ ہنوز اس فعل کی بدی بدستور باقی ہے اور اس میں بجائے بدی کے نیکی نہیں آئی ہے۔ آیتِ کریمہ مذکورہ اس کی حلت کی دلیل ہے۔ اگر یہ مطلب ہے کہ وہ مال جو فعل بد سے کمایا ہوا ہے بعد توبہ بھی جب کہ اس فعل سے بدی زائل ہو کر اس میں خوبی پیدا ہو چکی ہے، اس کی حلت پر آیتِ کریمہ کوئی دلیل نہیں ہے تو یہ مطلب قابلِ نظر ہے اور وجہ نظر مکرر مذکور ہو چکی ہے۔

## قال المجيب الثاني:

**أقول**: ما فهمه المجيب العلامة من قوله تعالىٰ: ﴿فَأُوْلَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] من أن السيئات بأعيانها تتبدل وتصير حسنات، باطل لا يساعده نقل، ولا يعضده عقل، والكلام على ذلك بوجوه:

أما أولًا فنقول: لو كان المراد بالتبديل المذكور في الآية تبديل أعيانها حتى أن السيئات تصير بأعيانها حسنات، لزم أن يمتنع إقامة الحد على الزاني و السارق والشارب والقاذف وقاتل النفس المحرم قتلها إذا تابوا قبل إقامة الحد، فإن هذه السيئات لا تبقى بعد التوبة سيئات على هذا التقدير، وأن تحل الأموال المسروقة والمغصوبة و الرشي كلها للسارق و الغاصب والمرتشي إذا تابوا قبل إقامة الحد وتضمين الغاصب و إن كان المسروق منه والمغصوب منه معلومين، وأن يكون كفر الكافر وزنا الزاني وسرقة السارق سيئات في وقت وحسنات في وقت آخر، وأن ينقلب التكذيب بعينه تصديقا، وأن يثبت نسب ولد الزنا من الزاني إذا تاب، وأن يتوارث الزاني وولده من الزنا بعد التوبة، واللوازم كلها منتفية شرعا فالملزوم مثلها.

أما وجه اللزوم في الأول فهو أن العقوبات الشرعية إنما تجب على الجنايات والسيئات لا على الحسنات، ولما تاب أصحاب السيئات، ولم تبق السيئات جنايات، بل صارت بأعيانها حسنات و رتفعت العقوبة وإلا لزم إثباتها على الحسنة وهو باطل، وأما في الثاني فهو أن هذه الجنايات إذا صارت حسنات صارت الأموال الحاصلة بها حاصلة على الحسنات فلا سبيل للحكم بحرمتها، كما قال المجيب في مال الزانية أن مالها بعد التوبة صار مكتسبا من الحسنات فهو لها ولغيرها حلال.

فإن فرق بأن المال المسروق والمغصوب باق على ملك المسروف منه والمغصوب منه ولذا لا يحل للسارق والغاصب، رد بأن المال المأخوذ على الزنا أيضا لم يخرج عن ملك الزاني، ولم يدخل في ملك الزانية فأين الفرق؟ فإن قال: المكتسب بالزنا يدخل فى ملك الزانية طولب بالدليل والبيان.

وأما في الثالث والرابع فهو أن السيئات إذا صارت حسنات بأعيانها فلزوم كونها

سيئات وحسنات فى وقتين بين لا سترة فيه، وكذا لزوم كون التصديق تكذيبا وبالعكس.

أما فى الخامس و السادس فهو أن عدم ثبوت النسب فرع كون الوطي حراما و زنا، وعدم التوارث فرع عدم ثبوت النسب، لكن لما صار الوطي الذي كان حراما و زنا بعد التوبة حسنا وحلالا لزم ثبوت النسب، فإنه لا يخلو الوطي الحلال في الشرع من ثبوت النسب من الواطي وهذا بين. أما بطلان اللوازم فبإجماع من يعتد به من علماء الشريعة المقدسة، فإنه لم يقل أحد من الأئمة بحل الأموال المسروقة والمغصوبة والرشي بعد التوبة قبل إقامة الحد، ويكون شيئ واحد سيئة في وقت حسنة في آخر، وبجواز انقلاب التكذيب تصديقا، وبثبوت النسب من الزاني بعد التوبة وبالتوارث بين الزاني وأولاده من الزنا.

[ مجیب علامہ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ سے جب یہ سمجھا ہے کہ بعینہٖ گناہ بدل جاتے ہیں اور نیکیاں بن جاتے ہیں، تو یہ باطل ہے، نقل اس کی تائید کرتی ہے نہ عقل ہی اس کی معاونت۔ اس پر چند وجوہ کے ساتھ کلام ہوگا:

اولاً تو ہم کہتے ہیں: اگر تو آیت میں مذکور تبدیل سے مراد بعینہٖ تبدیلی ہے، حتی کہ گناہ ہی نیکیاں بن جاتے ہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زانی، چور، شرابی، زنا کی جھوٹی تہمت لگانے والا اور اس شخص کو قتل کرنے والا جس کا قتل کرنا حرام ہے، حد قائم ہونے سے پہلے اگر توبہ کر لیں تو ان پر حد قائم کرنا ممنوع ہو۔ اس لحاظ سے تو یہ گناہ توبہ کے بعد گناہ نہ رہے۔ نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ چوری، غصب اور رشوت کے تمام اموال چور، غاصب اور رشوت لینے والے کے لیے حلال ہوں، جب وہ حد قائم ہونے اور غاصب کے پکڑے جانے سے پہلے توبہ کر لیں۔ اگر چہ وہ شخص جس کا مال چرایا گیا اور جس سے مال غصب کیا گیا، معلوم ہوں۔ اس سے تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ کافر کا کفر، زانی کا زنا اور چور کی چوری ایک وقت میں یہ گناہ ہوں اور دوسرے وقت میں یہ نیکیاں بن جائیں اور تکذیب بعینہٖ تصدیق بن جائے۔ زانی جب توبہ کر لے تو ولد الزنا کا اس سے نسب ثابت ہوجائے، توبہ کے بعد زانی اور اس کے زنا سے پیدا ہونے والا بچہ ایک دوسرے کے وارث بنیں۔ یہ لوازم شرعی طور پر منتفی ہیں اور اس طرح ملزوم بھی۔

جہاں تک پہلے میں وجہ لزوم کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شرعی سزائیں اور حدیں تو صرف جرائم اور گناہوں پر واجب ہوتی ہیں نہ کہ نیکیوں پر۔ پھر جب گناہ گاروں نے توبہ کر لی اور ان کے گناہ

جرائم نہ رہے، بلکہ وہ بعینہٖ نیکیاں بن گئے تو پھر سزا اُٹھ گئی، ورنہ تو اس سزا کا نیکی پر لاگو کرنا لازم آتا ہے اور وہ باطل ہے۔

رہا دوسرا تو وہ یہ ہے کہ یہ جرائم جب نیکیاں بن گئے تو ان کے نتائج میں حاصل ہونے والے اموال، نیکیوں کے ذریعے حاصل ہونے والے اموال بن گئے تو پھر ان کی حرمت کا حکم لگانے کا کوئی راستہ نہ رہا، جیسا کہ مجیب نے زانیہ کے مال کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا مال توبہ کے بعد یوں ہوگیا، جیسا وہ نیکیوں سے کمایا ہوا ہوگیا، پس وہ اس (زانیہ) کے لیے اور دوسرے کے لیے حلال ہے۔

اگر وہ یہ فرق کرے کہ چوری اور غصب کا مال ان کی ملکیت میں باقی ہے، جن سے چرایا اور غصب کیا گیا ہے اور اسی لیے وہ چور اور غاصب کے لیے حلال نہیں ہے تو اس کی اس بات کا رد کیا جائے گا کہ زنا پر لیا ہوا مال بھی زانی کی ملک سے نہیں نکلا اور زانیہ کی ملک میں داخل نہیں ہوا، تو پھر یہ فرق کہاں رہا؟

اگر وہ یہ کہے: زنا کے ذریعے کمایا ہوا مال زانیہ کی ملک میں داخل ہوجاتا ہے تو اس سے اس کی دلیل اور وضاحت کا مطالبہ کیا جائے گا۔ تیسرا اور چوتھا تو وہ یہ ہیں کہ جب گناہ بعینہٖ نیکیوں میں بدل جائیں تو دو وقتوں میں ان کے گناہ اور نیکیاں ہونے کا لزوم واضح ہے، اس میں کوئی خفا نہیں، اسی طرح تصدیق کے تکذیب بننے اور اس کے برعکس کا لزوم واضح ہے۔ رہا پانچواں اور چھٹا تو وہ یہ ہیں کہ نسب کا عدمِ ثبوت وطی کے حرام اور زنا ہونے کی فرع ہے اور عدمِ توارث نسب کے عدمِ ثبوت کی فرع ہے، لیکن جب وہ وطی، جو حرام و زنا ہے، توبہ کے بعد حلال نیکی بن گئی تو پھر نسب کا ثبوت لازم ہوگیا، کیوں کہ شرع میں حلال وطی، وطی کرنے والے سے نسب کے ثبوت سے خالی نہیں ہے اور یہ بات واضح ہے۔ رہا لوازم کا باطل ہونا تو یہ شریعتِ مقدسہ کے قابلِ اعتماد علما کے اجماع کے ساتھ ہے۔ پس بلاشبہہ ائمہ میں سے کسی ایک نے بھی یہ نہیں کہا کہ توبہ کے بعد اور حد قائم ہونے سے پہلے چوری، غصب اور رشوت کے اموال حلال ہوتے ہیں۔ نیز وہ تو ان میں سے کوئی اس بات کا قائل بھی نہیں ہے کہ ایک ہی چیز ایک وقت میں گناہ اور دوسرے وقت میں نیکی ہو، تکذیب کا تصدیق بننا جائز ہو، توبہ کے بعد زانی سے نسب ثابت ہو اور زانی اور اس کی زنا کی اولاد کے درمیان وراثت ثابت ہو]

6 **قوله**: ما فهمه المجيب العلامة من قوله تعالیٰ: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] من أن السيئات بأعيانها تتبدل وتصير حسنات باطل، لا

يساعده نقل ولا يعضده عقل.

[مجیب علامہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖ﴾ [یہ لوگ ہیں، جن کی برائیاں اللہ نیکیوں میں بدل دے گا] سے جو یہ سمجھا ہے کہ بعینہٖ گناہ بدل جاتے ہیں اور نیکیاں بن جاتے ہیں، باطل ہے۔ نقل اس کی تائید کرتی ہے اور نہ عقل ہی اس کا ساتھ دیتی ہے]

**أقول:** إن أراد به أن السيئات، أي الأعمال التي هي سيئات حال كونها سيئات، تتبدل وتصير بأعيانها حسنات، أي تكون الأعمال المذكورة سيئات وحسنات أي موصوفة بالسوء والحسن معا أي في حالة واحدة فهذا ليس مما فهمته من الآية الكريمة وأعوذ بالله أن أكون من الفاهمين هذا المعنى منها.

وإن أراد به أن الأعمال السيئات أي الأعمال التي كانت موصوفة بكونها سيئات قبل التوبة تتبدل وتصير بأعيانها بعد التوبة حسنات أي موصوفة بالحسن لزوال وصف السوء عنها بالتوبة كما أن الثوب النجس أي الثوب الذي كان موصوفا بالنجاسة قبل الغسل يصير بعينه بعد الغسل طاهرا أي موصوفا بالطهارة لزوال وصف النجاسة عنه بالغسل.

وحاصله أن التوبة للأعمال السيئة كالغسل للأثواب النجسة فكما أن الأثواب النجسة تصير بأعيانها طاهرة بالغسل كذلك الأعمال السيئة تصير بأعيانها حسنة بالتوبة، فهذا المعنى هو عين ما فهمته من الآية الكريمة، وهذا هوالحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو الذي يساعده النقول الصحيحة ويعضده العقول السليمة.

[اگر اس سے مراد یہ ہے کہ گناہ، یعنی وہ اعمال جو گناہ ہیں، ان کے گناہ ہوتے ہوئے وہ بدل جاتے ہیں اور بعینہٖ نیکیاں بن جاتے ہیں۔ یعنی مذکورہ اعمال گناہ اور نیکیاں ہیں، یعنی بیک وقت گناہ اور نیکی سے موصوف ہیں، یعنی ایک ہی حالت میں، تو یہ وہ مفہوم ہے جو میں نے اس آیتِ کریمہ سے نہیں سمجھا اور میں اللہ کی پناہ پکڑتا ہوں کہ میں اس آیت سے یہ مطلب سمجھنے والوں میں سے ہو جاؤں۔

اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ برے اعمال، یعنی وہ اعمال جو توبہ سے پہلے گناہ ہونے کے ساتھ موصوف تھے، وہ توبہ کے بعد بدل جاتے ہیں اور بعینہٖ نیکیاں بن جاتے ہیں، یعنی وہ نیکی سے متصف ہو جاتے ہیں، کیوں کہ توبہ کے ساتھ ان سے برائی والا وصف زائل ہو گیا ہے، جس طرح

نجس کپڑا، یعنی وہ کپڑا جو دھونے سے پہلے نجاست کے ساتھ موصوف تھا، وہ دھونے کے بعد بعینہٖ پاک ہوگیا، یعنی دھونے کے ساتھ اس سے نجاست کا وصف زائل ہونے کی وجہ سے طہارت کے ساتھ متصف ہوگیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ برے اعمال سے توبہ نجس کپڑوں کو دھونے کی طرح ہے۔ پس جس طرح نجس کپڑے دھونے سے بعینہٖ پاک ہوجاتے ہیں، اسی طرح برے اعمال توبہ کے ساتھ بعینہٖ نیکیاں بن جاتے ہیں۔ میں نے بھی آیتِ کریمہ سے یہی معنی سمجھے ہیں اور یہی مفہوم وہ صریح حق ہے، جس کے آگے سے باطل حملہ آور ہوتا ہے اور نہ اس کے پیچھے سے۔ یہی وہ معنی ومفہوم ہے کہ نقولِ صحیحہ جس کی تائید کرتی ہیں اور عقولِ سلیمہ جس کا ساتھ دیتی ہیں]

⑦ **قوله**: والكلام على ذلك بوجوه: أما أولا فنقول: لو كان المراد بالتبديل المذكور في الآية تبديل أعيانها حتى أن السيئات تصير بأعيانها حسنات لزم أن يمتنع إقامة الحد على الزاني والسارق والشارب والقاذف وقاتل النفس المحرم قتلها إذا تابوا قبل إقامة الحد فإن هذه السيئات لا تبقى بعد التوبة سيئات على هذا التقدير.

[اس پر کئی طرح سے کلام کیا جائے گا: اول تو یہ کہ ہم کہیں گے اگر آیت میں مذکورہ تبدیل سے مراد بعینہٖ تبدیل ہے، حتی کہ گناہ بعینہٖ نیکیاں بن جاتے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زانی، چور، شرابی، جھوٹی تہمت لگانے والا اور ناجائز قتل کرنے والا جب حد لگنے سے پہلے توبہ کرلیں تو ان پر حد لگانا ممنوع ہو، کیوں کہ اس لحاظ سے توبہ کے بعد یہ گناہ، گناہ نہیں رہتے]

**أقول**: فيه أن اللزوم مسلم، وأما بطلان اللازم فممنوع، كيف وقد قال الله تعالىٰ في باب السرقة الكبرى: ﴿اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] فهذا يدل دلالة ظاهرة على أن الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا إن تابوا عما فعلوا من قبل القدرة عليهم سقط عنهم الحد، وامتنع إقامته عليهم، وإذا سقط الحد عن هولآء السارقين السرقة الكبرى بعد التوبة (مع عظم جرمهم وشدة ضرره وتعديه حتى سموا المحاربين الله ورسوله والساعين في الأرض فسادا) فلأن يسقط الحد عمن دونهم بعد التوبة أولى. قال الشافعيؒ: ويحتمل أن يسقط كل حد الله بالتوبة، لأن ماعزاؓ لما رجم أظهر توبته، فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول اللهﷺ فقال: «هلا تركتموه؟» أو لفظ هذا معناه، وذلك

يدل على أن التوبة تسقط كل ما يتعلق بحق الله تعالىٰ: (تفسير كبير ٣/ ٥٨٧).

وسيأتي مزيد تفصيل لذلك إن شاء الله تعالىٰ. وقوله: وقاتل النفس إلى آخره، فيه أنه ليس علىٰ قاتل النفس المحرم قتلها حد، وإنما عليه القصاص، فلا وجه لذكره ههنا.

[ میں اس سلسلے میں کہوں گا کہ لزوم مسلم ہے، رہا لازم کا بطلان تو وہ ممنوع ہے۔ کیسے نہ ہو، جب کہ اللہ تعالیٰ سرقہ کبریٰ (بڑی چوری) کے باب میں ارشاد فرماتا ہے: ﴿اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [مگر جو لوگ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جان لو کہ بے شک اللہ بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہے] اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان واضح طور پر دلالت کرتا ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کرتے ہیں اور زمین میں فساد مچانے کی کوشش کرتے ہیں، اگر وہ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ ان پر قابو پایا جائے تو ان سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور اس حد کا ان پر قائم کرنا ممنوع ہو جاتا ہے۔

جب سرقہ کبریٰ کرنے والے ان چوروں سے توبہ کے بعد حد ساقط ہو جاتی ہے (حالاں کہ ان کا جرم بہت بڑا ہے، وہ بہت ضرر رساں اور زیادتی والا کام ہے، حتی کہ ایسے لوگوں کا نام رکھا گیا کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کرنے والے اور زمین میں فساد برپا کرنے والے ہیں) تو اس شخص سے تو بالاولیٰ توبہ کے بعد یہ حد ساقط ہو جائے گی، جو اُن سے جرم میں کم ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: اس بات کا احتمال ہے کہ توبہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ہر حد ساقط ہو جائے، کیوں کہ ماعز رضی اللہ عنہ کو جب رجم کیا گیا گی تو انھوں نے اپنی توبہ کا اظہار کیا۔ پھر جب وہ رجم کیے جا چکے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہ دیا؟'' یا اس طرح کے الفاظ بولے، جن کا مفہوم یہی بنتا ہے۔ یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ توبہ ہر اس (حد) کو ساقط کر دیتی ہے، جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ہوتا ہے۔ (تفسیر کبیر: ۲/ ۵۸۷)

اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آیندہ آئے گی۔ ناحق قتل کرنے والا... آخر تک قول۔ تو میں اس سلسلے میں کہوں گا کہ نفس کو قتل کرنے والے پر حد نہیں ہے، اس پر تو قصاص فرض ہے، لہٰذا یہاں اس کے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے]

8 **قوله**: وأن تحل الأموال المسروقة والمغصوبة والرشي كلها للسارق

والغاصب و المرتشي إذا تابوا قبل إقامة الحد وتضمين الغاصب وإن كان المسروق منه والمغصوب منه معلومين.

[ جب چور، غاصب اور رشوت لینے والا حد لگنے اور غاصب کے پکڑے جانے سے پہلے توبہ کر لیں تو پھر چوری شدہ، غصب کردہ اور رشوت کے اموال حلال ہونے چاہییں، اگرچہ وہ افراد جس کا مال چرایا گیا ہے اور جس سے مال غصب کیا گیا ہے، معلوم ومعروف ہوں ]

**أقول**: الكلام إنما هو فيما يتعلق بحقوق الله تعالىٰ لا فيما يتعلق بحقوق العباد، ولا في أعم منها، والأموال المسروقة والمغصوبة من حقوق العباد فلا يلزم حلها للسارق والغاصب إذا تابا قبل إقامة الحد وتضمين الغاصب، ولو عمم الكلام بحيث يشمل ما يتعلق بحقوق العباد أيضا فحينئذ لا بد في التوبة من التحلل من صاحب الحق أيضا إذا كانت المعصية لحق آدمي، فحينئذ تحل الأموال المسروقة والمغصوبة للسارق والغاصب إذا تابا قبل إقامة الحد و تضمين الغاصب. قال الإمام النووي رحمه الله في شرح صحيح مسلم (٢/ ٣٥٤) قد سبق في كتاب الإيمان أن للتوبة ثلاثة أركان: الإقلاع والندم على فعل تلك المعصية، والعزم على أن لا يعود إليها أبدا. فإن كانت المعصية لحق آدمي فلها ركن رابع وهو التحلل من صاحب ذلك الحق اهـ وأما الرشى فإن كانت من حقوق الله تعالىٰ حلت للمرتشي إذا تاب قبل التحلل من الراشي، وإن كانت من حقوق العباد حلت له أيضاً إذا تحلل من الراشي الذي هو صاحب الحق.

والحاصل أنه إن كان الكلام في حقوق الله تعالىٰ خاصةً فاللزوم ممنوع، وإن كان فيما هو أعم منها ومن حقوق العباد فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع. وفي قوله إذا تابوا قبل إقامة الحد والتضمين بالنسبة إلى المرتشي نظر، إذ ليس على المرتشي حد ولا تضمين، ومن ادعى فعليه البيان.

[ یہ کلام تو ان امور کے بارے میں ہے، جو اللہ تعالیٰ کے حقوق سے تعلق رکھتے ہوں نہ کہ وہ جو حقوق العباد سے تعلق رکھتے ہوں اور نہ وہ جو اُن سے عام ہوں۔ چوری کردہ اور غصب کردہ اموال حقوق العباد سے ہیں، جب چور اور غاصب پر حد قائم ہونے اور غاصب کے پکڑے جانے سے پہلے توبہ کر لیں تو ان اموال کا حلال ہونا لازم نہیں آتا۔ اگر کلام اس طرح عام ہو کہ وہ اس چیز کو بھی

شامل ہو، جو حقوق العباد سے تعلق رکھتی ہے تو اس وقت توبہ کی شرائط میں صاحبِ حق سے ان کو حلال کرانا بھی ضروری ہوگا، جب نافرمانی آدمی کے حق میں ہو تو اس وقت چور اور غاصب کے لیے چوری کردہ اور غصب کردہ اموال حلال ہوں گے، جب وہ حد قائم ہونے اور غصب کی تضمین سے پہلے توبہ کر لیں۔

امام نووی ؒ نے شرح صحیح مسلم (۲/۳۵۴) میں لکھا ہے: کتاب الایمان میں یہ بات گزر چکی ہے کہ توبہ کے تین ارکان ہیں: ① (گناہ سے) رُکنا اور (اسے) چھوڑنا۔ ② اس گناہ کے ارتکاب پر نادم ہونا۔ یہ عزم کرنا کہ دوبارہ وہ گناہ نہیں کرے گا۔ اگر اس گناہ کا تعلق آدمی کے حق سے ہو تو پھر توبہ کا (مذکورہ تین ارکان کے ساتھ ساتھ) ایک چوتھا رکن بھی ہے اور وہ ہے صاحبِ حق سے معافی مانگنا اور اس کو حلال کروانا۔

جہاں تک رشوت کا تعلق ہے، اگر تو وہ حقوق اللہ سے متعلق ہو تو وہ رشوت لینے والے کے لیے حلال ہوگی، جب وہ رشوت دینے والے سے حلال کروانے سے پہلے توبہ کر لے اور اگر وہ حقوق العباد سے متعلق ہو تو بھی اس کے لیے حلال ہوگی، جب وہ صاحبِ حق رشوت دینے والے سے اسے حلال کروا لے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کلام خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حقوق کے بارے میں ہو تو لزوم ممنوع ہے اور اگر اس کے بارے میں ہے، جو اس سے عام ہے اور حقوق العباد سے ہے تو لزوم مسلّم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے۔ نیز اس کے رشوت خور کے متعلق اس قول میں ”جب وہ حد قائم ہونے اور تضمین سے پہلے توبہ کر لیں“ نظر ہے، کیوں کہ مرتشی پر حد اور تضمین نہیں ہے، جو اِس کا دعویٰ کرے، اُس کے ذمے اس کا بیان لازم ہے]

⑨ **قوله**: وأن يكون كفر الكافر وزنا الزاني وسرقة السارق سيئات في وقت وحسنات في وقت آخر.

[(اس سے تو لازم آتا ہے کہ) کافر کا کفر، زانی کا زنا اور چور کی چوری ایک وقت میں یہ اعمال گناہ ہوں اور دوسرے وقت میں یہی اعمال نیکیاں ہوں]

**أقول**: لا بد ههنا من بيان أمرين: أحدهما أن كفر الكافر وزنا الزاني وسرقة السارق ما هي؟ والثاني أن مناط كون الأعمال حسنات و سيئات ما ذا؟ فنقول: أما الأمر الأول فهو أن كفر الكافر وزنا الزاني وسرقة السارق إنما هي أعمال مخصوصة من أعمال القلوب أو الجوارح، صدرت عن أصحابها على خلاف رضا الشارع. فالكفر مثلاً

السجود لغير الله تعالىٰ من أحد من هذه الأمة عمل مخصوص، صدر عنه على خلاف رضا الله تعالىٰ، وكذلك الزنا وهو الوطي بامرأة، لا تحل له عمل مخصوص، صدر عن صاحبه علىٰ خلاف رضاه تعالىٰ. وكذا السرقة وهو أخذ مال أحد خفية بغير إذن مالكه عمل مخصوص، صدر عن صاحبه على خلاف رضاه تعالىٰ.

وأما الأمر الثاني فهو أن مناط كون الأعمال حسنات أو سيئات إنما هو صدور تلك الأعمال عن أصحابها علىٰ وفق رضاه تعالىٰ أو علىٰ خلاف رضاه تعالىٰ. فإن صدرت علىٰ وفق رضاه تعالىٰ كانت حسنات، وإن صدرت علىٰ خلافه كانت سيئات. ألا ترى أن الملائكة لما سجدوا لغيره تعالىٰ وهو آدم عليه السلام علىٰ وفق رضاه كان سجودهم هذا حسنة من حسناتهم أية حسنة، وإنما ذلك لأن سجودهم هذا كان برضاه تعالىٰ، وإن إبليس اللعين لما أبىٰ هذا السجود وكان إباءه هذا علىٰ خلاف رضاه تعالىٰ، كان إباءه هذا سيئة أية سيئة حتى كان بذلك من المسخوطين الملعونين أبد الآبدين، ولو سجد أحد من هذه الأمة لأحد غير الله تعالىٰ، ولو كان أفضل وأشرف من آدم عليه السلام كان سجوده هذا سيئة من سيئات، وإنما ذلك لأن سجوده هذا علىٰ خلاف رضاه تعالىٰ، فقد قال الله تعالىٰ ﴿لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ﴾ [حم السجدة: ٣٧]

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كنت آمر أحدا أن يسجد لأحد لأمرت امرأة أن تسجد لزوجها» رواه الترمذي (مشكاة، ص: ٢٠٣)

فتبين بما ذكرنا أن مناط حسن الأعمال وقبحها إنما هو صدورها على وفق رضاه تعالىٰ أو على خلافه. إذا عرفت هذا فاعلم أنه يمكن أن يكون عمل واحد بالنوع حسنا في وقت وسيئا في وقت آخر، بل يجوز أن يكون عمل واحد بالشخص حسنا في وقت وسيئا في وقت آخر.

أما الأول فكالسجود لغير الله تعالىٰ فإنه لما أمر الملائكة بأن يسجدوا لآدم عليه السلام كان سجودهم هذا حسنا، ولما نهىٰ هذه الأمة المرحومة عن أن تسجد لغيره تعالىٰ كان سجودها لغيره تعالىٰ سيئاً. فالسجود لغيره تعالىٰ نوع واحد، وهو حسن في وقت، وسيئ في وقت آخر، وكاستقبال بيت المقدس في الصلاة فإنه لما كان مأمورا به في وقت كان حسنا، ولما نهىٰ عنه في وقت آخر كان سيئا، وكالنكاح بالأخت فإنه لما كان ماذونا به في زمن آدم عليه السلام كان حسنا، ولما نهىٰ عنه بعد ذلك كان سيئاً. وأما الثاني

فكأخذ مال الغير في السرقة والغصب فإنه لما كان بغير إذن مالكه وعلى خلاف رضاه تعالىٰ كان سيئا، ولو قال مالكه للسارق أو الغاصب بعد السرقة أو الغصب: إني قد وهبت لك ما قد أخذت مني كان ذلك الأخذ بعينه وشخصه حسنا لكونه بإذن مالكه ورضاه تعالىٰ، ولهذا نظائر كثيرة لاتحصىٰ، فوضح بهذا وضوحا تاما أنه يجوز أن يكون عمل واحد بالنوع حسنا في وقت وسيئا في وقت آخر، بل يجوز أن يكون عمل واحد بالشخص حسنا في وقت وسيئا في وقت آخر، وهذا كالثوب الواحد بالشخص يكون نجسا في وقت وطاهراً بالغسل في وقت آخر، وكالإنسان الواحد بالشخص يكون نجسا بالإشراك بالله تعالىٰ في وقت، وطاهرا بالتوبة عنه في وقت آخر. بل يجوز أن يكون عمل واحد بالشخص حسنا و سيئا معاً، في وقت واحد، لكن باعتبارين مختلفين، كالصلاة الواحدة بالشخص في وقت مكروه فإنها حسنة ذاتاً و سيئةٌ وصفا معا في وقت واحد، وبحث حسن الأفعال وقبحها طويل دقيق جداً، لا يسعه المقام، وقد زلت فيه الأقدام، وتاهت في بواديه الأفهام يوفق لفهمه من يشاء الله المفضل المنعام، وهو المستعان في كل موطن و مقام.

وبما ذكرنا ظهر ظهورا تاما أن استبعاد كون كفر الكافر و زنا الزاني وسرقة السارق سيئات معاً في وقت، و حسنات في وقت آخر إنما هو باعتبار العنوان لا باعتبار المعنون. وباعتبار اللفظ لا باعتبار المعنىٰ، والحاصل أن اللزوم مسلم، و بطلان اللازم ممنوع.

[یہاں پر دو امور کی وضاحت اور بیان لازم ہے۔ ایک یہ کہ کافر کا کفر، زانی کا زنا اور چور کی چوری کیا ہیں؟ دوسرا امر یہ ہے کہ اعمال کے نیکیاں اور گناہ بننے کی علت کیا ہے؟ تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے: جہاں تک پہلے امر کا تعلق ہے اور وہ ہے کافر کا کفر، زانی کا زنا اور چور کی چوری، یہ وہ مخصوص اعمال ہیں، جو قلوب اور جوارح کے اعمال سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ اپنے مرتکبین سے شارع کی رضا کے خلاف صادر ہوئے، مثلاً: کفر یہ ہے کہ اس امت کے کسی فرد کا غیر اللہ کے لیے سجدہ کرنا، یہ ایک مخصوص عمل ہے، جو اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا کے برخلاف صادر ہوا۔ اسی طرح زنا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی کا ایسی عورت سے وطی کرنا، جو اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ یہ بھی ایک مخصوص عمل ہے، جو زانی سے اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف صادر ہوا۔ ایسے ہی چوری ہے، یعنی کسی مالک کی اجازت کے بغیر اس کا مال خفیہ طور پر اُٹھا لینا، یہ بھی ایک مخصوص عمل ہے، جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف چور سے صادر ہوا۔

رہا دوسرا امر جو یہ ہے کہ نیکیوں اور گناہوں والے اعمال کی علت کیا ہے تو وہ کچھ یوں ہے کہ ان (نیکیوں والے) اعمال کا ان کے عاملین سے اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق صادر ہونا اور (گناہوں والے اعمال کا) اس کی رضا کے خلاف صادر ہونا۔ اگر وہ اعمال اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق صادر ہوں گے تو وہ نیکیاں ہیں اور اگر وہ اس کی رضا کے برخلاف صادر ہوں گے تو وہ گناہ بنیں گے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ فرشتوں نے جب غیر اللہ، یعنی آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق سجدہ کیا تو ان کا یہ سجدہ ان کی نیکیوں میں سے ایک نیکی ہے، وہ نیکی جیسی بھی ہو، اس لیے کہ ان کا یہ سجدہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق تھا۔ ادھر ابلیس لعین نے جب یہ سجدہ کرنے سے انکار کیا تو اس کا یہ انکار اس کی رضا کے برخلاف تھا۔ لہٰذا اس کا یہ انکار اس کے گناہوں میں سے کتنا بڑا گناہ بن گیا، حتیٰ کہ وہ اس انکار کی وجہ سے ابد الآباد تک مسخوطین اور ملعونین میں شامل ہوگیا۔

اگر اس امت کا کوئی فرد و بشر غیر اللہ کو سجدہ کرے، اگرچہ وہ جس کو اس نے سجدہ کیا ہو، وہ آدم علیہ السلام سے افضل اور اشرف ہو تو اس کا یہ سجدہ اس کے گناہوں میں سے ایک گناہ شمار ہوگا۔ اس کی علت یہ ہے کہ اس کا یہ سجدہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَهُنَّ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ﴾ [نہ سورج کو سجدہ کرو اور نہ چاند کو اور اس اللہ کو سجدہ کرو، جس نے انھیں پیدا کیا، اگر تم صرف اس کی عبادت کرتے ہو]

سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اگر میں کسی کو سجدے کا حکم دینے والا ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔''

مذکورہ بالا ہمارے بیان سے یہ واضح ہوا کہ اعمال کے حسن و قبح کی علت اللہ تعالیٰ کی رضا کے موافق اور اس کے خلاف صادر ہونا ہے۔ جب تم یہ پہچان چکے تو یہ بھی جان لو کہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی نوع کا عمل ایک وقت میں نیکی اور دوسرے وقت میں گناہ ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص کا عمل ایک وقت میں نیکی اور دوسرے وقت میں گناہ ہو۔

جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے تو اس کی مثال غیر اللہ کے لیے سجدہ ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو یہ حکم دیا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں تو ان کا یہ سجدہ نیکی ہوگا اور جب اس امت مرحومہ کو غیر اللہ کو سجدہ کرنے سے منع کیا تو اب اس کا غیر اللہ کو یہ سجدہ کرنا گناہ ہوگا۔

پس غیر اللہ کے لیے سجدہ کرنا ایک ہی قسم ہے اور وہ ایک وقت میں نیکی اور دوسرے وقت میں گناہ ہے۔ ایسے ہی نماز میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنا ہے۔ جب اس کی طرف منہ کرنے کا حکم تھا تو یہ نیکی تھا اور جب دوسرے وقت میں اس سے منع کر دیا گیا تو ایسا کرنا گناہ ٹھہرا۔ اس طرح بہن سے نکاح کرنا، جب آدم علیہ السلام کے زمانے میں اس کی اجازت تھی تو یہ نیکی تھا اور جب اس کے بعد اس سے منع کر دیا گیا تو یہ گناہ بن گیا۔

رہا دوسرا امر تو اس کی مثال یہ ہے کہ چوری اور غصب میں دوسرے کا مال پکڑنا جب اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہو تو یہ گناہ ہے اور اگر اس کا مالک چور اور غاصب کو چوری اور غصب کے بعد یہ کہہ دے کہ جو تو نے میرا مال لیا ہے، میں نے وہ تجھے ہبہ کر دیا تو بعینہ وہ مال لینا نیکی ہوگا، کیوں کہ وہ اس کے مالک اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق ہے۔ بہر حال اس کی کئی مثالیں ہیں، جن کا شمار کرنا مشکل ہے۔

مذکورہ بالا کلام سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کا عمل ایک وقت میں نیکی اور دوسرے وقت میں گناہ ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ ایک ہی شخص کا عمل ایک وقت میں نیکی اور دوسرے وقت میں گناہ ہو۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص کا کپڑا ایک وقت میں پلید ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں وہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے اور جیسے ایک ہی شخص ایک وقت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے کی وجہ سے نجس اور پلید ہوگا اور دوسرے وقت میں توبہ کے ساتھ طاہر ہوگا، بلکہ یہ جائز ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک عمل اچھا بھی ہو اور برا بھی ہو، لیکن دو مختلف اعتبار سے، جیسے ایک ہی نماز کہ مکروہ وقت میں اس کا ادا کرنا بیک وقت ذات کے اعتبار سے اچھائی ہے اور وصف کے اعتبار سے برائی ہے۔ افعال کے حسن اور ان کے قبح کی بحث بہت طویل اور دقیق ہے، جس کی یہاں پر گنجایش نہیں ہے۔ وہ ایسی بحث ہے جس میں قدم پھسلتے ہیں اور عقلیں اپنا توازن کھو بیٹھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ مفضل و منعام جسے چاہتا ہے اس کے فہم کی توفیق عطا کر دیتا ہے اور ہر جگہ و مقام پر وہی معاون و مستعان ہے۔

مذکورہ بالا کلام سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ کافر کے کفر کا، زانی کے زنا کا اور چور کی چوری کا اکٹھے ایک وقت میں برائی اور دوسرے وقت میں اچھائی ہونے کا خارج از امکان ہونا عنوان کے اعتبار سے ہے نہ کہ معنون کے اعتبار سے، نیز لفظ کے اعتبار سے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ خلاصہ یہ کہ لزوم مسلم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے۔

⑩ **قوله**: وأن ينقلب التكذيب بعينه تصديقا.

[تکذیب کا بعینہٖ تصدیق بن جانا]

**أقول**: اللزوم ممنوع. نعم يلزم انقلاب التكذيب السيئ تكذيباً حسنا، و التصديق السيئ تصديقا حسنا، والاستحالة فيه، كما بينا، ومن ادعى فعليه البيان، فالمحال غير لازم، واللازم غير محال.

[لزوم ممنوع ہے۔ جی ہاں! تکذیب سی کا تکذیب حسن بن جانا لازم آتا ہے اور تصدیق سی کا تصدیق حسن بن جانا لازم آتا ہے اور اس میں استحالہ ہے، جس طرح ہم نے بیان کیا ہے اور جو دعویٰ کرے اسی کے ذمے بیان ہوتا ہے۔ چناں چہ محال غیر لازم ہے اور لازم غیر محال ہے]

⑪ **قوله**: أن يثبت نسب ولد الزنا من الزاني إذا تاب.

[زانی جب توبہ کرلے تو ولدِ زنا سے اس کا نسب ثابت ہونا]

**أقول**: اللزوم مسلم، وبطلان اللازم ممنوع، كيف ولم يبق الزاني بعد التوبة زانيا، بل صارعفيفا، كما أن المشرك لم يبق بعد التوبة مشركا، بل صار موحدا، وإذا لم يبق بعد التوبة زانيا لم يصدق على ولده أنه ولد زنا.

وحديث: «وللعاهر الحجر»① معناه ما دام عاهراً لا دائما، فإنه قضية شرطية خاصة. وهذا كما قال صاحب الهداية في باب اللعان في حديث: «المتلاعنان لا يجتمعان أبدا» لا يجتمعان ما داما متلاعنين، ولم يبق التلاعن، ولا حكمه بعد الإكذاب (الذي هو الرجوع) فيجتمعان.② اهـ

فكذا للعاهر الحجر ما دام عاهرا، فإذا تاب لم يبق العهر، ولا حكمه بعد التوبة. وهذا ظاهر جدا، ولا أدري كيف خفي علىٰ من خفي. اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه. آمين.

[لزوم مسلم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے۔ کیسے نہ ہو، جب کہ زانی زنا کے بعد زانی نہیں رہا، بلکہ عفیف و پاک دامن بن گیا ہے، جس طرح مشرک توبہ کے بعد مشرک نہیں رہتا، بلکہ موحد بن جاتا ہے، لہٰذا جب وہ توبہ کے بعد زانی نہ رہا تو اس کے بچے پر یہ صادق نہیں آتا کہ وہ ولدِ زنا ہے۔

رہی یہ حدیث: «وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» [اور زانی کے لیے پتھر ہیں] تو اس کا معنی یہ ہے کہ جب تک

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٤٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٥٧)

② الهداية (٢/ ٢٤)

وہ زانی ہے نہ کہ دائمی طور پر، بلاشبہہ یہ قضیہ شرطیہ خاصہ ہے۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے صاحبِ ہدایہ نے باب اللعان میں حدیث: «اَلْمُتَلَاعِنَانِ لَا یَجْتَمِعَانِ أَبَداً» [دو لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہوسکتے] کے ذیل میں کہا ہے کہ جب تک وہ متلاعنین ہیں، تب تک وہ اکٹھے نہیں ہوسکتے، لیکن تکذیب (رجوع) کے بعد تلاعن باقی رہے گا اور نہ اس کا حکم تو پھر وہ اکٹھے ہوجائیں گے۔

پس اسی طرح زانی جب تک زانی ہے، اس کے لیے پتھر ہیں۔ پس جب وہ توبہ کر لے تو توبہ کے بعد زنا رہا نہ اس کا حکم۔ یہ بات اتنی واضح ہے کہ میں نہیں جانتا جس پر یہ مخفی رہی کیسے مخفی رہے۔

اللهم أرنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه. آمین]

12 **قوله**: وأن يتوارث الزاني وولده من الزنا بعد التوبة.

[زنا سے توبہ کے بعد زانی اور اس کا بچہ ایک دوسرے کے وارث ہوں]

**أقول**: اللزوم مسلم، وبطلان اللازم ممنوع، وسند المنع قد مرّ آنفا. وقال في الفرائض الشريفية (ص: ٤٤): والنسبة إلى الأم للضرورة كولد الزنا وولد الملاعنة حتى إذا أكذب الملاعن نفسه صار الولد منسوبا إليه اهـ. فكذا إذا تاب الزاني صار الولد منسوبا إليه لعدم بقاء الضرورة للنسبة إلى الأم.

[لزوم مسلم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے اور منع کی دلیل ابھی گزر چکی۔ فرائض شریفیہ (ص: ۴۴) پر لکھا ہے: ماں کی طرف نسبت ضرورت کے تحت ہے، جیسے ولدِ زنا اور ولدِ ملاعنہ، حتی کہ جب لعان کرنے والا اپنی تکذیب کرے گا تو بچہ اس کی طرف منسوب ہوجائے گا۔ الخ۔ اسی طرح جب زانی توبہ کر لے تو بچہ اس کی طرف منسوب ہوجائے گا، کیوں کہ اب ماں کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے]

13 **قوله**: واللوازم كلها منتفية شرعاً فالملزوم مثلها. أما وجه اللزوم في الأول فهو أن العقوبات الشرعية إنما تجب على الجنايات والسيئات لا على الحسنات ولما تاب أصحاب السيئات، ولم تبق السيئات جنايات بل صار بأعيانها حسنات ارتفعت العقوبة، وإلا لزم إثباتها على الحسنة، وهو باطل.

[شرعی طور پر تمام لوازم منتفی ہیں اور ایسے ہی ملزوم بھی ان کی مانند منتفی ہیں۔ پہلے میں لزوم کی وجہ یہ ہے کہ شرعی سزائیں جرائم اور برائیوں پر واجب ہوتی ہیں نہ کہ نیکیوں پر اور جب گناہ گار توبہ کر چکے اور گناہ جرائم نہیں رہے، بلکہ وہ نیکیاں بن چکے تو سزا ختم ہوجائے گی، ورنہ ان کا نیکی پر اثبات لازم آئے گا اور وہ باطل ہے]

**أقول**: هذا الوجه مقلوب على الموجه القائل بأن السيئات تمحىٰ بالتوبة وتثبت مكانها حسنات بأدنىٰ تغيير بأن يقال: إن العقوبات الشرعية إنما تجب على الجنايات والسيئات لا على الحسنات، ولما تاب أصحاب السيئات ومحيت سيئاتهم، ولم يبق لها وجود أصلًا، بل أثبت مكانها حسنات، ارتفعت العقوبة، وإلا لزم إثباتها على الحسنة، وهو باطل، فما هو جوابكم فهو جوابنا، وباقي الكلام عليه قد مر في القول السابع بما حاصله أن اللزوم مسلم، و بطلان اللازم ممنوع.

[یہ وجہ تو تھوڑی سے تبدیلی کے ساتھ قائل کی طرف ہی پلٹ جاتی ہے، جو یہ کہتا ہے کہ برائیاں توبہ سے مٹا دی جاتی ہیں اور ان کی جگہ نیکیاں لکھ دی جاتی ہیں اور وہ اس طرح کہ یہ کہا جائے کہ بلاشبہہ شرعی سزائیں تو صرف جرائم اور برائیوں پر واجب ہیں نہ کہ حسنات پر اور جب برائیوں والوں نے توبہ کر لی تو ان کی برائیاں مٹا دی گئیں اور ان کا سرے سے وجود ہی نہ رہا، بلکہ ان کی جگہ نیکیاں آ گئیں اور سزا اٹھ گئی۔ ورنہ اس (سزا) کا نیکی پر ثابت ہونا لازم آتا ہے اور وہ باطل ہے، تو اس وقت جو تمھارا جواب ہوگا وہی ہمارا جواب ہے۔ اس پر باقی کلام ساتویں قول میں گزر چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بلاشبہہ لزوم مسلم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے]

⑭ **قوله**: وأما في الثاني فهو أن هذه الجنايات إذا صارت حسنات صارت الأموال الحاصلة بها حاصلة على الحسنات، فلا سبيل للحكم بحرمتها، كما قال المجيب في مال الزانية أن مالها بعد التوبة صار مكتسبا من الحسنات فهو لها و لغيرها حلال.

[لیکن دوسرے میں تو وہ یہ ہے کہ یہ جرائم جب نیکیاں بن گئے اور وہ مال جو ان جرائم کی بنا پر حاصل ہوئے، وہ نیکیوں پر حاصل ہونے والے بن گئے۔ لہٰذا ان کی حرمت کا حکم لگانے کی کوئی گنجایش نہ رہی۔ جیسے زانیہ کے مال کے بارے میں جواب دینے والے نے کہا ہے کہ اس کا مال توبہ کے بعد نیکیوں سے کمایا گیا مال بن گیا۔ پس وہ مال اس کے لیے اور اس کے غیر کے لیے حلال ہوگا]

**أقول**: قد مر الكلام عليه منا في القول الثامن بما حاصله أنه إن كان الكلام في حقوق الله تعالىٰ خاصة فاللزوم ممنوع، وإن كان فيما هو أعم منها ومن حقوق العباد فاللزوم مسلم، وبطلان اللازم ممنوع.

[آٹھویں قول میں اس پر ہماری طرف سے کلام گزر چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر خاص اللہ تعالیٰ

کے حقوق کے بارے میں کلام ہے تو لزوم ممنوع ہے اور اگر اس سے اعم اور حقوق العباد سے متعلق کلام ہے تو لزوم مسلّم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے ]

(15) **قوله**: فإن فرق بأن المال المسروق والمغصوب باق علىٰ ملك المسروق منه والمتصوب منه، ولذا لا يحل للسارق والغاصب، ردّ بأن المال المأخوذ علىٰ الزنا أيضا لم يخرج عن ملك الزاني، ولم يدخل في ملك الزانية فأين الفرق؟

[ پھر اگر یوں فرق کیا جائے کہ چوری کیا ہوا اور غصب کیا ہوا مال اس کی ملکیت میں باقی ہے، جس سے چرایا گیا اور جس سے چھینا گیا ہے، اسی لیے وہ چور اور غاصب کے لیے حلال نہیں ہے تو اس کا رد یوں ہوگا کہ زنا پر لیا ہوا مال بھی زانی کی ملک سے نکلا ہے اور نہ زانیہ کی ملک میں داخل ہوا ہے تو فرق کیسے ہوا؟ ]

**أقول**: قد سبق الكلام علىٰ ذلك منا في القول الأول، بما لا مزيد عليه، وبينا الفرق في القول الثامن فلا نعيده. وعدم فهم الفرق بين المال المسروق والمغصوب وبين المال المكتسب من الزنا بأن الأول باق في ملك المسروق منه والمغصوب منه، وأن الثاني خرج من ملك الزاني ودخل في ملك الزانية، هو الذي أوقع في الغلط من أوقع فيه، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله.

[قول اول میں ہماری طرف سے اس کا جواب گزر چکا ہے، جس پر مزید کی ضرورت نہیں اور دوسرے قول کے ضمن میں ہم نے فرق بھی بیان کر دیا ہے، یہاں ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ چوری کیے ہوئے اور غصب کیے ہوئے مال کے درمیان اور زنا سے کمائے ہوئے مال کے درمیان فرق کو نہ سمجھنا کہ پہلا مال اس کی ملک میں باقی ہے، جس سے چرایا اور غصب کیا گیا ہے اور دوسرا زانی کی ملک سے نکل کر زانیہ کی ملک میں داخل ہوگیا ہے، یہی وہ چیز ہے، جس نے غلطی میں مبتلا کیا جس کو بھی مبتلا کیا۔ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله]

(16) **قوله**: فإن قال: المكتسب بالزنا يدخل في ملك الزانية، طولب بالدليل والبيان.

[ پھر اگر وہ کہے: زنا سے کمایا ہوا مال زانیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے تو اس سے دلیل و بیان کا مطالبہ کیا جائے گا ]

**أقول**: قد روينا هذا الغرض في أصل الفتوىٰ قبل هذه الطباعة فكيف المطالبة؟

على أن قد بينا ذلك في القول الأول أيضاً بما لا مزيد عليه

[اس مطالبے سے پہلے اصل فتوے میں ہم اس فرض کو ادا کر چکے تو اب پھر مطالبہ کیسا؟ کیونکہ ہم نے پہلے قول میں بھی اسے بیان کر دیا ہے جس پر مزید اضافے کی ضرورت نہیں ہے]

(17) **قوله**: وأما في الثالث والرابع فهو أن السيئات إذا صارت حسنات بأعيانها فلزوم كونها حسنات وسيئات في وقتين بين لا سترة فيه، وكذا لزوم كون التصديق تكذيبا وبالعكس.

[لیکن تیسرے اور چوتھے میں تو وہ یہ ہے کہ برائیاں جب بعینہ نیکیوں میں تبدیل ہوگئیں تو دو وقتوں میں ان کے نیکیاں اور برائیاں ہونے کا لزوم واضح ہے، اس میں کوئی رکاوٹ نہیں، اس طرح تصدیق کے تکذیب اور تکذیب کے تصدیق ہونے کا لزوم ہے]

**أقول**: لا كلام في الثالث في اللزوم، وإنما الكلام في بطلان اللازم، وقد سبق منا ما يتعلق بهذا في القول التاسع بما لا مزيد عليه، وأما الكلام في الرابع ففي منع اللزوم، وقد سبق ما يتعلق بهذا المقام في القول العاشر.

[تیسرے میں لزوم پر کوئی کلام نہیں ہے۔ اس میں تو صرف لازم کے بطلان میں کلام ہے۔ نویں قول میں ہماری طرف سے اس سے متعلق کلام گزر چکا، جس پر مزید کی گنجایش نہیں ہے۔ رہا چوتھے پر کلام تو وہ لزوم کے منع پر ہے اور دسویں قول میں اس مقام سے تعلق رکھنے والا کلام گزر چکا ہے]

(18) **قوله**: وأما في الخامس والسادس فهو أن عدم ثبوت النسب فرع كون الوطي حراما و زنا، وعدم التوارث فرع عدم ثبوت النسب. لكن لما صار الوطي الذي كان حراما و زنا بعد التوبة حسنا و حلالا لزم ثبوت النسب فإنه لا يخلو الوطي الحلال في الشرع من ثبوت النسب من الواطي، وهذا بين.

[لیکن پانچویں اور چھٹے میں تو وہ یہ ہے کہ نسب کا عدمِ ثبوت وطی کے حرام اور زنا ہونے کی فرع ہے اور عدمِ توارث عدمِ ثبوتِ نسب کی فرع ہے۔ لیکن جب وہ وطی، جو حرام اور زنا تھی، توبہ کے بعد نیکی اور حلال بن گئی تو نسب کا ثبوت لازم ہوا۔ پس بلاشبہہ شریعت میں حلال وطی واطی کی طرف سے نسب کے ثبوت سے خالی نہیں ہے اور یہ واضح ہے]

**أقول**: قد تقدم في القول الحادي عشر والثاني عشر أن اللزوم فيهما مسلم، وإنما الكلام في بطلان اللازم.

[گیارھویں اور بارھویں قول میں یہ گزر چکا کہ ان دونوں میں لزوم مسلم ہے، جب کہ کلام تو صرف لازم کے بطلان میں ہے]

(19) **قوله**: وأما بطلان اللوازم فبإجماع من يعتد به من علماء الشريعة المقدسة، فإنه لم يقل أحد من الأئمة بحل الأموال المسروقة والمغصوبة والرشى بعد التوبة قبل إقامة الحد.

[لیکن لوازم کا بطلان تو وہ شریعتِ مقدسہ کے قابلِ اعتماد علما کے اجماع کے ساتھ ہے۔ پس بلاشبہہ ائمہ میں سے کسی نے بھی چوری، غصب اور رشوت کے اموال کو توبہ کے بعد حد قائم کرنے سے پہلے حلال نہیں کہا ہے]

**أقول**: قد مر الكلام عليه في القول الثامن بما حاصله أنه إن كان الكلام في حقوق الله تعالىٰ خاصة فاللزوم ممنوع، وإن كان فيما هو أعم منها ومن حقوق العباد فاللزوم مسلم، وبطلان اللازم ممنوع.

[آٹھویں قول میں اس پر کلام گزر چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلام خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حقوق کے بارے میں ہے تو لزوم ممنوع ہے اور اگر کلام اس سے اعم اور حقوق العباد سے متعلق ہے تو لزوم مسلم ہے اور لازم کا بطلان ممنوع ہے]

(20) **قوله**: ويكون شيئ واحد سيئة في وقت، حسنة في آخر.

[ایک چیز ایک وقت میں برائی اور دوسرے وقت میں نیکی ہوگی]

**أقول**: قد مر في القول التاسع أن بطلان اللازم ممنوع، وكون شيء واحد سيئة في وقت، حسنة في وقت آخر من الأمور الواضحة البديهية التي لا تخفىٰ على المبتدئين من أرباب التحصيل فضلا عن أئمة الدين والعلماء والراسخين، ولهذا لم يصرحوا به في تصانيفهم، لأن إيضاح الواضحات ليس من دأبهم علىٰ أن مصنفي الفلسفة قد شحنوا تصانيفهم ببيان ذلك.

[نویں قول میں یہ گزر چکا ہے کہ لازم کا بطلان ممنوع ہے اور ایک چیز کا ایک وقت میں برائی اور دوسرے وقت میں نیکی ہونا ان واضح اور بدیہی امور میں سے ہے جو اربابِ تحصیل کے مبتدیوں پر بھی مخفی نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ ائمہ دین اور علما و راسخین پر مخفی ہو۔ اس لیے انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کی تصریح نہیں کی ہے، کیوں کہ واضح چیزوں کی وضاحت کرنا ان کی عادت نہیں ہے۔ رہے فلسفے کے

مصنفین تو ان کی کتابیں اس کے بیان سے بھری پڑی ہیں]

(21) **قوله**: وبجواز انقلاب التكذيب تصديقا.

[اور تکذیب کے تصدیق بن جانے کے جواز کے ساتھ]

**أقول**: قد تكلمنا عليه في القول العاشر بما حاصله أن جواز هذا الانقلاب غير لازم للتبديل المذكور، وأما ما هو لازم له فغير محال، فالمحال غير لازم، واللازم غير محال.

[دسویں قول میں ہم نے اس پر کلام کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس تبدیلی کا جواز مذکورہ تبدیلی کے لیے لازم نہیں ہے اور لیکن جو اس کے لیے لازم ہے تو وہ غیر محال ہے، پس محال غیر لازم ہے اور لازم غیر محال ہے]

(22) **قوله**: وبثبوت النسب من الزاني بعد التوبة وبالتوارث بين الزاني وأولاده من الزنا.

[توبہ کے بعد زانی سے نسب کے ثبوت کے ساتھ نیز زانی اور زنا سے اس کی اولاد کے ایک دوسرے کا وارث بننے کے ساتھ]

**أقول**: فيه أن عدم القول ليس قولا بالعدم، فعلىٰ من ادعى القول بالعدَم إقامة الدليل على أن الأئمة قالوا بالعدم، ومجرد نقل أقوال الأئمة بأن النسب لا يثبت من الزاني، لا يكفي في ذلك، فإن هذا القضية مشروطة خاصة، معناها أن النسب لا يثبت من الزاني ما دام زانيا لا دائما، وغير خاف أن الزاني لا يبقى زانيا بعد التوبة كما أن للشرك لا يبقى مشركا بعد التوبة، وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام بأبسط من هذا في القول الحادى عشر و الثاني عشر.

[اس میں یہ ہے کہ عدمِ قول قول بالعدم نہیں ہے، پس جس نے قول بالعدم کا دعویٰ کیا، اس کے ذمے یہ دلیل دینا ہے کہ ائمہ عدم کے قائل تھے۔ خالی ائمہ کے اقوال کو نقل کر دینا کہ زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا، اس میں کافی نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ قضیہ مشروطہ خاصہ ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ زانی جب تک زانی ہے، تب تک اس سے نسب ثابت نہیں ہوتا نہ کہ دائمی طور پر اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ زانی توبہ کے بعد زانی نہیں رہتا ہے، جیسے مشرک توبہ کے بعد مشرک نہیں رہتا۔ چناں چہ اس مقام سے تعلق رکھنے والا کلام اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ گیارھویں اور بارھویں قول میں گزر چکا ہے]

(23) **قوله**: وأما ثانيا فإن المفسرين قد أوردوا في تفسير هذه الآية أربعة أقوال:

[رہا دوسرا تو مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں چار قول وارد کیے ہیں:]

**الأول**: أن المراد بقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ﴾ أن الله تعالىٰ يبدل بقبائح أعمالهم في الشرك محاسن الأعمال في الإسلام. قال ابن عباس: هم المؤمنون كانوا قبل

إيمانهم على السيئات، فرغب اللّٰه بهم عن ذلك فحولهم إلى الحسنات، وأبدلهم مكان السيئات حسنات. رواه ابن جرير في تفسيره تحت هذه الآية الكريمة.①

وقال سعيد بن المسيب: إن الآية نزلت② في وحشي وأصحابه حين قالوا: كيف لنا بالتوبة، وقد عدلنا باللّٰه ... إلى أن قال: فأبدلهم اللّٰه بعبادة الأوثان عبادة اللّٰه، وأبدلهم بقتال مع المشركين قتالا مع المسلمين للمشركين، وأبدلهم بنكاح المشركات نكاح المؤمنات. انتهى (رواه ابن جرير)

فهذا صريح في أن المراد بالتبديل في الآية هو التحويل من حال إلى حال، كما قال ابن عباس: فرغب اللّٰه... الخ في الرواية المتقدمة، وأصرح منه ما رواه ابن جريج عنه أنه قال: بالشرك إيمانا، وبالقتل إمساكا، وبالزنا عفةً، وإحصاناً③، وعلى هذا التقدير إنما يكون التبديل في الدنيا، وهو التوفيق الذي صار سببا لإيمانه وطاعته.

*[ پہلا قول: فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ﴾ سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے شرک میں قبیح اعمال کو اسلام میں محاسن اعمال کے ساتھ بدل دیتا ہے۔*

*سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے: اس سے مراد مومن ہیں، وہ اپنے ایمان سے پہلے گناہوں میں مبتلا تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اس سے بے رغبت کر کے نیکیوں کی طرف موڑ دیا اور ان کے گناہوں کو نیکیوں سے بدل دیا۔ اسے ابن جریر نے اپنی تفسیر میں اس آیتِ کریمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔*

*سعید بن میتب رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ وحشی اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں نازل*

---

① تفسير ابن جرير (٩/ ٤١٤)

② أقول: نقل المجيب الثاني من تفسير ابن جرير هنا تحت القول الأول روايات عن ابن عباس رضي الله عنهما و سعيد بن المسيب رحمه الله بحذف أسانيدها، وفي صحة أسانيدها فيما نقله عن سعيد بن المسيب أن الآية نزلت في وحشي وأصحابه، حين قالوا: "كيف لنا بالتوبة، وقد عدلنا باللّٰه... إلى أن قال: فأبدلهم اللّٰه بعبادة الأوثان عبادة اللّٰه. وأبدلهم بقتال مع المشركين قتالا مع المسلمين للمشركين وأبدلهم بنكاح المشركات نكاح المؤمنات" نكارة شديدة، إذ الآية نزلت بمكة قبل الهجرة وواقعة وحشي هذه، إن صحت، فإنما هي بعد الهجرة بسنين، فكيف يصح أن يقال: إن الآية نزلت في وحشي وأصحابه...؟ والدليل على أن الآية مكية، نزلت بمكة ما في تفسير ابن جرير تحت هذه الآية الكريمة من قوله: "وهذه الآية مكية نزلت بمكة" وقوله: "هاتان الآيتان أي هذه الآية، وآية: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...﴾ مكيتان، والتي في النساء ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ هذه مدنية نزلت بالمدينة، وبينها وبين التي نزلت في الفرقان ثمان سنين" (المؤلف)

③ تفسير ابن جرير (٩/ ٤١٤)

ہوئی، جب انھوں نے کہا: ہماری توبہ کیوں کر ممکن ہے؟ جب کہ ہم اللہ تعالیٰ کے شریک بناتے رہے ہیں ... یہاں تک کہ انھوں نے کہا: تو اللہ تعالیٰ نے ان کے بتوں کی عبادت کرنے کو اللہ کی عبادت کے ساتھ بدل دیا۔ نیز ان کے مشرکوں کے ساتھ مل کر مشرکوں سے لڑنے سے بدل دیا اور ان کے مشرک عورتوں سے نکاح کرنے کو مومن عورتوں سے نکاح کرنے سے بدل دیا۔ انتهى.

پس یہ اس بات پر صریح ہے کہ آیتِ کریمہ میں تبدیلی سے مراد ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا ہے، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ''پس اللہ نے ان کو بدل دیا الخ، جیسے مذکورہ بالا روایت میں گزرا ہے۔ اس سے بھی زیادہ صریح وہ آیت ہے، جسے ابن جریج نے ان سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا: شرک کو ایمان سے، قتل کو امساک سے، زنا کو عفت و پاک دامنی سے بدل دیا۔ اس تقدیر پر یہ تبدیلی دنیا میں ہوگی اور اس سے مراد وہ توفیق ہے جو اس کے ایمان اور طاعت کا سبب بن جاتی ہے]

**الثاني**: أن المراد إنه تعالىٰ يمحو السيئات الماضية، ويثبت مكانها حسنات بالتوبة، قاله الزجاج، وروي عن ابن المسيب أيضاً.

[بلاشبہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ گذشتہ برائیوں کو مٹاتا ہے اور توبہ کے سبب ان کی جگہ نیکیوں کو رکھ دیتا ہے۔ یہ زجاج کا قول ہے نیز ابن المسیب سے بھی یہ روایت کیا گیا ہے]

**الثالث**: أن المراد تبديل ملكة السيئات بملكة الحسنات.

[یقیناً اس سے مراد برائیوں کے ملکے کو نیکیوں کے ملکے سے بدلنا ہے]

**الرابع**: أن المراد تبديل العقاب بالثواب، قاله القفال والقاضي. (تفسير كبير و بيضاوى و مدارك)①

[بے شک اس سے مراد عذاب کو ثواب سے بدلنا ہے۔ یہ قفال اور قاضی نے کہا ہے]

فإن قيل: روى ابن جرير في تفسيره عن سعيد بن المسيب أنه قال: تصير سيئاتهم حسنات لهم يوم القيامة، وهذا يدل على أن المراد تبديل أعيان السيئات بالحسنات، قلتُ: ليس كما قلتَ، فإنه يمكن أن يكون مراد سعيد أن سيئاتهم تمحىٰ، ويعطون حسنات مكانها، وهذا هو الراجح، لأنه يؤيده قول سعيد المار، ولما كان في كلام سعيد هذا مظنة الوهم إلى أن السيئات تصير

---

① تفسير البيضاوي (٤/ ٢٢٨) التفسير الكبير (٢٤/ ٤٨٦) مدارك التنزيل (٣/ ١٤٥)

حسنات بأعيانها أردفه المفسر بقول أبي جعفر① فقال: قال أبو جعفر:

أولىٰ التأويلين هو الأول [يعني أن المراد تحويلهم إلى الحسنات] فإن فيه نقلهم عما يسخطه الله من الأعمال إلى ما يرضىٰ، وإنما قلنا ذلك أولىٰ بتأويل الآية لأن الأعمال السيئة التي قد كانت مضت على ما كانت عليه من القبح وغير جائز تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه إلا بتغييرها عما كانت عليه من صفتها في حال أخرى فيجب أن فعل ذلك كذلك أن يصير شرك الكافر الذي كان شركا في الكفر بعينه إيمانا يوم القيامة بالإسلام، ومعاصيه كلها بأعيانها طاعة، وذلك ما لا يقوله ذوحجا. (ابن جرير)②

قلت: إنما قال أبو جعفر: أولى التاويلين. لأن لكلام سعيد محملا صحيحا كما بينا، ويؤيده حديث آخر أهل النار خروجا من النار و دخولا الجنة أنه تعالىٰ يقول له: لك مكان كل سيئة حسنة.③

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المجيب أخطأ في فهم المراد من التبديل فأنزله على تبديل السيئة بعينها حسنة، كما صرح في جوابه حيث قال: إن المال المكتسب بالزنا صار بعد التوبة مكتسبة على الحسنة فجعل الزنا الحرام بعد التوبة حسنة، وأنت خبير أن أحدا من المفسرين لم يذهب إليه، بل رده أبو جعفر وألزم عليه صيرورة الشرك إيمانا، والمعاصي طاعات، وحكم بأنه قول لا يصدر عن عاقل.

ونقل الرازي في تفسيره الكبير عن الزجاج أنه قال: السيئة بعينها لا تصير حسنة،④ وقال في المدارك، ولم يرد به أن السيئة بعينها حسنة، ولكن المراد به ما ذكرنا.⑤ انتهى

قلت: قد سمعت ما يلزم على هذا القول من المفاسد التي بيناها لك أولا، فكيف يظن بعاقل تفقه في الدين ووعىٰ الأصول الشرعية أن يقول به؟!

---

① المفسر ههٰنا هو أبو جعفر، وهو ابن جرير الطبري نفسه لا شخص آخر حتىٰ يصح أن يقال: "أردفه المفسر بقول أبي جعفر فقال: قال أبو جعفر"!! (المؤلف)

② تفسير ابن جرير (٩/ ٤١٤)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٠)

④ التفسير الكبير (٢٤/ ٤٨٦)

⑤ تفسير النسفي (٣/ ١٤٥)

أما المعاني الأربعة المنقولة من السلف فلا يلزم عليها شيئ من تلك المفاسد، وليس في شيئ منها حجة للمجيب، فإن التبديل المذكور في الآية محمول إما على التوفيق أو على تبديل الملكة أو على إثبات الحسنات مكان السيئات أو على إمحاء السيئات أو تبديل العقاب بالثواب، وفي كل لا يلزم أن تصير السيئة بعينها حسنة، لكن المؤمن لا يؤاخذ بها بعد التوبة، ولما لم تنقلب السيئات بأعيانها عن وصف الحرمة، وكونها سيئات فالأموال المأخوذة عليها مأخوذة على السيئات لا علىٰ الحسنات، فكانت محرمة بعد التوبة أيضاً كما كانت قبلها.

[ پھر اگر کہا جائے کہ ابن جریر نے اپنی تفسیر میں سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: ان کی برائیاں قیامت کے دن ان کے لیے نیکیاں بن جائیں گی۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد بعینہٖ برائیوں کا نیکیوں میں بدلنا ہے۔ میں نے کہا: بات ایسے نہیں ہے جیسے تو نے کہی ہے۔ پس بلاشبہہ ممکن ہے کہ سعید کی اس سے مراد یہ ہو کہ برائیاں مٹا دی جائیں گی اور ان کو ان کی جگہ نیکیاں عطا کی جائیں گی اور یہی راجح موقف ہے، کیونکہ سعید رحمہ اللہ کا مذکورہ قول اس کی تائید کرتا ہے، چونکہ سعید رضی اللہ عنہ کے کلام میں اس وہم کی گنجایش تھی کہ برائیاں بعینہٖ نیکیاں بن جاتی ہیں تو مفسر نے اس کے بعد ابو جعفر کا قول پیش کرتے ہوئے کہا: ابو جعفر نے کہا ہے: ان دو تاویلوں میں سے پہلی تاویل اولیٰ ہے یعنی ان (برائیوں) کا نیکیوں میں بدلنا مراد ہے۔

بلاشبہہ اس میں ان کو ان اعمال سے منتقل کرنا ہے جن سے اللہ تعالیٰ ناراض ہوتا ہے اور ان اعمال کی طرف لانا ہے جن سے وہ خوش ہوتا ہے۔ ہم نے اسے آیت کی تاویل کے ساتھ اولیٰ اس لیے کہا ہے، کیونکہ وہ برے اعمال جو خرابی کی جس حالت میں سرزد ہوئے، ان کا بعینہٖ اپنی حالت کے برخلاف بدلنا اس وقت جائز ہوگا جب وہ اپنی سابقہ صفت سے دوسری حالت میں بدل جائیں۔ اگر ایسے کیا جائے تو پھر یہ واجب ہوگا کہ کافر کا شرک جو کفر کی حالت میں شرک تھا وہ اسلام لانے کے ساتھ قیامت کے دن بعینہٖ ایمان بن جائے اور اس کی معاصی بعینہٖ طاعت بن جائیں، جب کہ کوئی عقل مند اس بات کا قائل نہیں ہے۔ (ابن جریر)

میں کہتا ہوں: ابو جعفر نے دو تاویلوں میں سے اولیٰ اس لیے کہا ہے کہ سعید کے کلام کا صحیح محمل ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اور اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: اہلِ نار میں سے سب سے آخر پر آگ سے نکلنے والے اور آخر پر جنت میں داخل ہونے والے سے اللہ تعالیٰ کہے گا: تیرے لیے ہر برائی کی جگہ ایک نیکی ہے۔

جب آپ کو یہ معلوم ہو چکا تو جان لیجیے کہ مجیب نے تبدیلی کی مراد کو سمجھنے میں غلطی کی ہے اور اسے برائی کے بعینہٖ نیکی سے بدلنے کا مفہوم لیا ہے، جیسا کہ اس نے اپنے جواب میں اس کی صراحت کرتے ہوئے فرمایا: یقیناً زنا سے کمایا ہوا مال توبہ کے بعد نیکی سے کمایا ہوا مال بن جاتا ہے۔ پس اس نے حرام زنا کو توبہ کے بعد نیکی بنا دیا۔ آپ آگاہ رہیں کہ مفسرین میں سے کوئی بھی اس طرف نہیں گیا ہے، بلکہ ابو جعفر نے اسے رد کیا ہے اور اسے شرک کو ایمان بنانا اور معاصی کو طاعات بنانا قرار دیا ہے اور یہ حکم لگایا ہے کہ یہ قول کسی عقل مند سے صادر نہیں ہو سکتا۔

امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کبیر میں زجاج رحمہ اللہ سے روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے کہا: برائی بعینہٖ نیکی نہیں بنتی ہے اور انھوں نے المدارک میں کہا ہے: اس پر کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی کہ برائی بعینہٖ نیکی بن جاتی ہے، لیکن اس سے مراد وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ انتہیٰ

میں کہتا ہوں: آپ نے اس قول پر لازم آنے والے وہ مفاسد سن لیے جو ہم نے آپ کے سامنے پہلے بیان کیے ہیں۔ کسی عاقل کے بارے میں یہ کیسے گمان کیا جا سکتا ہے جس نے دین کی سوجھ بوجھ حاصل کی ہو اور شرعی اصول کو خوب یاد کیا ہو کہ وہ ایسی بات کہے۔

رہے سلف سے منقول اس کے چار معانی تو ان پر ان مفاسد میں سے کوئی چیز لازم نہیں آتی، نہ اس میں مجیب کی کوئی حجت ہے۔ آیت میں مذکور تبدیلی کو یا تو توفیق پر محمول کیا جائے یا ملکے کی تبدیلی پر یا برائیوں کی جگہ نیکیوں کو ثابت کرنے پر یا برائیوں کو مٹانے پر یا عذاب کو ثواب سے بدلنے پر محمول کیا جائے اور جب برائیاں بعینہٖ وصفِ حرمت اور اپنے برائیاں ہونے سے نہیں بدلتیں تو ان پر لیے گئے اموال برائیوں پر لیے گئے اموال ہوں گے نہ کہ نیکیوں پر۔ پس وہ توبہ کے بعد بھی اسی طرح حرام ہوں گے جس طرح توبہ سے پہلے تھے]

**أقول**: لا شك في أن المفسرين اختلفوا في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] على أقوال شتىٰ كما ذكرتم، ولكن الله تعالىٰ أمر عباده المؤمنين إذا اختلفوا في شيئ أن يردوه إلى الله والرسول ﷺ حيث قال: ﴿ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ [النساء: ٥٩] فعلينا بحكم هذه الكريمة أن نرد ما اختلف فيه المفسرون إلى الله تعالىٰ والرسول ﷺ فما وافق بيان الله والرسول ﷺ قبلناه، وما خالفه رددناه. فنظرنا في اختلافهم فإذا هو في موضعين:

في المراد بالتبديل الذي دل عليه قوله تعالىٰ ﴿يُبَدِّلُ﴾ أهو التبديل في الذوات أم التبديل في الصفات؟

وفي زمان هذا التبدبل أهو في الدنيا أم في يوم القيامة؟

فلما رددنا الموضع الأول إلى الله تعالىٰ والرسولﷺ وجدنا قول من قال: إن هذا التبديل هو التبديل في الصفات، موافقاً لبيان الله تعالىٰ والرسول.

ولما رددنا الموضع الثاني إلى الله تعالىٰ والرسولﷺ وجدنا قول كلا الفريقين (أي قول من قال: إن هذا التبديل في الدنيا، وقول من قال: إن هذا التبديل في يوم القيامة) في مرتبة① الإطلاق، موافقا لبيان الله تعالىٰ والرسولﷺ. فوجب علينا قبول ما وافق بيان الله تعالىٰ والرسولﷺ في كلا الموضعين والله الموفق.

[میں کہتا ہوں: اس میں کوئی شک نہیں کہ مفسرین نے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ میں مختلف اقوال کے ساتھ اختلاف کیا ہے، جیسے تم نے ذکر کیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے مومن بندوں کو حکم دیا ہے کہ جب کسی چیز میں ان کا اختلاف ہو جائے تو وہ اسے اللہ اور رسول ﷺ کی طرف لوٹائیں۔ چناں چہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ تو اس آیتِ کریمہ کے حکم کی وجہ سے ہم پر لازم ہے کہ جس میں مفسرین کا اختلاف ہو، ہم اس کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹائیں۔ پس جو بات اللہ اور رسول ﷺ کے بیان کے موافق ہو، اسے ہم قبول کر لیں اور جو اس کے مخالف ہو، اس کو ہم رد کر دیں۔

پس ہم نے ان کے اختلاف میں غور و فکر کیا تو ہمیں دو جگہوں میں اختلاف دکھائی دیا: اس تبدیلی سے مراد میں اختلاف جس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿يُبَدِّلُ﴾ دلالت کرتا ہے۔ کیا اس سے ذوات میں تبدیلی مراد ہے یا صفات میں؟

دوسرے اس تبدیلی کے زمانے میں اختلاف ہے، آیا یہ تبدیلی دنیا میں ہوگی یا قیامت کے دن؟ پس جب ہم نے پہلی جگہ کے اختلاف کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹایا تو ہم نے اس شخص

---

① أي مرتبة لا بشرط شيئ أي مع قطع النظر عن قيد فقط، لا في مرتبة التجريد أي مرتبة بشرط لا شيئ أي مع قيد فقط (المؤلف)

کا قول اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے بیان کے موافق پایا، جس نے یہ کہا کہ یہ تبدیلی صفات کی تبدیلی ہے۔ جب ہم نے اختلاف کی دوسری جگہ کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹایا تو ہم نے دونوں فریقوں کے قول، یعنی جس نے کہا کہ یہ تبدیلی دنیا میں ہوگی اور جس نے کہا کہ یہ قیامت کے دن ہوگی، کو اطلاق کے مرتبے میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے بیان کے موافق پایا۔ لہٰذا ہم پر واجب ہے کہ دونوں میں ہم اس چیز کو قبول کریں جو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے بیان کے موافق ہے۔ واللہ الموفق]

# بیان رد الموضع الأول إلى الله والرسول ﷺ

بیان هذا الرد إلى الله تعالىٰ یفتقر إلى بیان معنى التبدیل

## بیان معنى التبدیل:

قال الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم المعروف بابن منظور الإفریقي المصري الأنصاري الخزرجي رحمه الله في لسان العرب: الأصل في التبدیل تغییر الشيئ عن حاله، والأصل في الإبدال جعل شيئ مکان شيئ آخر، کإبدالك من الواو تاء في تالله.

وقوله عز و جل: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ﴾ [إبراهیم: ٤٨] قال الزجاج: تبدیلها۔ والله أعلم۔ تسییر جبالها، وتفجیر بحارها، وکونها مستویة لا ترىٰ فیها عوجا ولا أمتا، وتبدیل السماوات انتشار کواکبها وانفطارها و انشقاقها وتکویر شمسها وخسوف قمرها... أبو العباس ثعلب، یقال: أبدلت الخاتم بالحلقة، إذا نحّیت هذا، وجعلت هذا مکانها، وبدلت الخاتم بالحلقة، إذا أذبته وسویته حلقة، وبدلت الحلقة بالخاتم إذا أذبتها وجعلتها خاتما.

قال أبو العباس: وحقیقته أن التبدیل تغییر الصورة إلى صورة أخرىٰ، والجوهرة بعینها، والإبدال تنحیة الجوهرة واستئناف جوهرة أخرىٰ، ومنه قول أبي النجم:

عزل الأمیر للأمیر المبدل، ألا ترى أنه نحىٰ جسما، وجعل مکانه جسما آخر؟ قال أبو عمرو: فعرضت هذا علىٰ المبرد فاستحسنه.① اهـ

وفیه أیضاً: وأما ما شرط أحمد بن یحییٰ فهو معنى قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾ قال: فهذه هي الجوهرة، وتبدیلها تغییر صورتها إلى غیرها، لأنها کانت ناعمة فاسودت من العذاب، فردت صورة جلودهم الأولىٰ لما نضجت

---

① وأما ما زاد المبرد فیه بعد ذلك حیث قال: "وقد جعلت العرب بدّلت بمعنى أبدلت. فمما لا ینکر، لأنه تجوز، وهو یجري في کل مکان إذا وجدت القرینة الصارفة، نعم ما قال بعد ذلك: "وهو قول الله عز وجل: ﴿فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ ألا ترىٰ أنه قد أزال السیئات، وجعل مکانها حسنات" فیحتاج إلى دلیل، لأنه لا یصار إلىٰ المجاز إلا بدلیل. (المؤلف)

تلك الصورة، فالجوهرة واحدة والصورة مختلفة.① اهـ

وقد فسر العلامة البيضاوي رحمه الله قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] على وفق ما هو المعنى الأصلي للتبديل، وهو التبديل في الصفات لا في الذوات، بقوله بأن يعاد ذلك الجلد بعينه على صورة أخرىٰ، كقولك: بدلت الخاتم قرطاً أو بأن يزال منه أثر الإحراق- وأشار إلى ضعف تفسير من فسره على خلاف المعنى الأصلي للتبديل، وهو التبديل في الذوات بقوله: وقيل: بخلق جلد آخر مكانه.② اهـ

وقال العلامة الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري رحمه الله: قالوا: معنى قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] بدلناهم جلوداً غير محترقة، وذلك أنها تعاد جديدة، والأولىٰ كانت قد احترقت فأعيدت غير محترقة، فلذلك قيل: ﴿غَيْرَهَا﴾ لا أنها غير الجلود التي كانت لهم في الدنيا التي عصوا الله، وهي لهم، قالوا: و نظير ذلك قول العرب للصائغ إذا استصاغه خاتما من خاتم مصوغ بتحويله عن صياغته التي هو بها إلى صياغة أخرى: صغ لي من هذا الخاتم خاتما غيره، فيكسر ويصوغ له منه خاتما غيره، والخاتم المصوغ بالصياغة الثانية هو الأول، ولكنه لما أعيد بعد كسره خاتما قيل: هو غيره. قالوا: فكذلك معنى قول تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ لما احترقت الجلود، ثم أعيدت جديداً بعد الاحتراق، قيل: هي غيرها علىٰ ذلك المعنى.③ اهـ

وقال العلامة النيسابوري رحمه الله: و ههنا سؤال آخر، وهو أنه كيف يعذب مكان الجلود العاصية جلودا لم تعص؟ والجواب بجعل النضيج غير نضيج، فالذات واحدة، والمتبدل هو الصفة، قال: وجزم صاحب الكشاف بأن المراد من هذا التبديل هو تغيير الذات فلهٰذا فسر التبديل بالإبدال، ولعله إنما حمله على ذلك وصف الجلود بقوله: ﴿غَيْرَهَا﴾ ولقائل أن يقول: المغايرة أعم من أن تكون في الذات أو في الصفات في إدراك أنها في الآية مغايرة الذات لا الصفات، اللهم إلا أن يعضده④ نقل صحيح.⑤ اهـ

---

① لسان العرب (١١/ ٤٨)

② تفسير البيضاوي (٢/ ٢٠٤)

③ تفسير ابن جرير (٤/ ١٤٥)

④ ولكن لا يعضده نقل أصلا (المؤلف)

⑤ تفسير النيسابوري (٤/ ١٦٤)

وقال العلامة أبو السعود تحت قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ﴾: "وعن ابن عباس رضي الله عنهما هي تلك الأرض، وإنما تغير صفاتها. وأنشد:

وما الناس بالناس الذين عهدتهم
وما الدار بالدار التي كنت تعلم

وتبدل السموات بانتثار كواكبها، وكسوف شمسها، وخسوف قمرها، وانشقاقها، وكونها أبوابا، ويدل عليه ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: تبدل الأرض غير الأرض، فتبسط، و تمد مد الأديم العكاظي، لا ترى فيها عوجا ولا أمتا.① اهـ

ولما تبين أن المعنى الأصلي للتبديل هو تغيير الشيئ من حاله وصورته إلى حال وصورة أخرىٰ، أعني التغيير في الصفات، وقد تقرر في مقره أنه لا يجوز ترك الحقيقة والصيرورة إلى المجاز إلا بدليل يوجب ذلك، وإذ ليس ههنا دليل كذلك لم يجز ترك المعنى الأصلي والصيرورة إلى المجاز.

فالله تعالىٰ لما اختار في هذه الآية الكريمة لفظ التبديل حيث قال: ﴿يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ بين لنا أن تبديل السيئات بالحسنات بالتوبة إنما هو في صفات الأعمال لا في ذوات التي هي محالها وموصوفاتها، بل ذوات الأعمال تبقىٰ بأعيانها بعد التوبة، وإنما تتغير صفاتها أي تصير الأعمال التي كانت سيئات قبل التوبة حسنات، بعدها، فثبت بهذا الرد للموضع الأول إلى الله تعالىٰ أن قول من قال: إن التبديل الواقع في هذه الكريمة هو التبديل في الصفات (أي تغيير الأعمال بالتوبة من القبح إلى الحسن مع بقاء ذوات الأعمال بأعيانها) هو الموافق لبيان الله تعالىٰ.

وأما بيان رد الموضع الأول إلى الرسول ﷺ فقد قال الإمام الجليل الكبير الحافظ عماد الدين ابن كثير رحمه الله:

والقول الثاني أن تلك السيئات الماضية تنقلب بنفس التوبة النصوح حسنات، وما ذلك إلا أنه كلما تذكر ما مضىٰ ندم واسترجع واستغفر فينقلب الذنب طاعة بهذا الاعتبار. فيوم القيامة وإن وجده مكتوبا عليه فإنه لا يضره وينقلب حسنة في صحيفته، كما ثبتت السنة بذلك، وصحت به الآثار النبوية عن السلف رضي الله عنهم. عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف آخر أهل النار خروجا من النار، وآخر أهل الجنة دخولا إلى الجنة، يؤتى برجل فيقول: نحّوا عنه كبار ذنوبه، وسلوه عن صغارها. قال: فيقال: عملت

---

① تفسير أبي السعود (٥/ ٦٠)

يوم كذا كذا وكذا وعملت يوم كذا كذا وكذا؟ فيقول: نعم. لا يستطيع أن ينكر من ذلك شيئا، فيقال: إن لك بكل سيئة حسنة، فيقول: يا رب عملت أشياء لا أراها ههنا؟ قال: فضحك رسول اللهﷺ حتى بدت نواجذه» انفرد بإخراجه مسلم.①

وقال الحافظ أبو القاسم الطبراني: حدثنا هاشم بن يزيد حدثنا محمد بن إسماعيل حدثني أبي حدثني ضمضم بن زرعة عن شريح بن عبيد عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا نام ابن آدم قال الملك للشيطان: أعطني صحيفتك فيعطيه إياها فما وجد في صحيفته من حسنة محا بها عشر سيئات من صحيفة الشيطان، وكتبهن حسنات فإذا أراد أحدكم أن ينام فليكبر ثلاثا وثلاثين تكبيرة، ويحمد أربعا وثلاثين تحميدة، ويسبح ثلاثا و ثلاثين تسبيحة، فتلك مائة»②

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا أبو سلمة و عارم قالا: حدثنا ثابت يعنى ابن يزيد أبو زيد، حدثنا عاصم عن أبي عثمان عن سلمان رضي الله عنه قال: يعطى الرجل يوم القيامة صحيفة فيقرأ أعلاها، فإذا سيئاته، فإذا كاد يسوء ظنه، نظر في أسفلها، فإذا حسناته، ثم ينظر في أعلاها فإذا هي قد بدلت حسنات.

وقال أيضاً: حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا سليمان بن موسى الزهري أبو داود حدثنا أبو العنبس عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ليأتين الله عز و جل أناس يوم القيامة، قد استكثروا من السيئات، قيل: من هم يا أبا هريرة؟ قال: الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات.

وقال أيضاً: حدثنا أبي حدثنا عبد الله بن أبي زياد حدثنا سيار حدثنا جعفر حدثنا أبو حمزة عن أبي الضيف قلت، وكان من أصحاب معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: يدخل أهل الجنة الجنة على أربعة أصناف: المتقين، ثم الشاكرين، ثم الخائفين، ثم أصحاب اليمين. قلت: لم سموا أصحاب اليمين؟ قال: لأنهم قد عملوا بالسيئات والحسنات فأعطوا كتبهم بأيمانهم فقرؤوا سيئاتهم حرفا حرفا، وقالوا: يا ربنا هذه سيئاتنا، فأين حسناتنا؟ فعند ذلك محا الله السيئات، وجعلها حسنات، فعند ذلك قالوا: ﴿هَآؤُمُ اقْرَءُوا كِتَٰبِيَهْ﴾ فهم أكثر أهل الجنة.

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٠)

② المعجم الكبير (٣/ ٢٩٦) قال الهيثمي: فيه محمد بن إسماعيل بن عياش، وهو ضعيف. (مجمع الزوائد: ١٠/ ١٢١)

وقال علي بن الحسين زين العابدين: يبدل الله سيئاتهم حسنات قال: في الآخرة، وقال مكحول: يغفرها لهم فيجعلها حسنات، رواهما ابن أبي حاتم، وروى ابن جرير عن سعيد بن المسيب مثله.①

قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا محمد بن الأزهر الدمشقي حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا أبو جابر أنه سمع مكحولا يحدث قال: جاء شيخ كبير قد هرم، سقط حاجباه على عينيه، فقال: يا رسول الله! رجل غدر و فجر، ولم يدع حاجة ولا داجة② إلا اقتطفها بيمينه، لو قسمت خطيئته بين أهل الأرض لأوبقتهم، فهل له من توبة؟ فقال له النبيﷺ: «أأسلمت؟» فقال: أما أنا فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله. فقال النبيﷺ: «فإن الله غافر لك غدراتك و فجراتك، ويبدل الله سيئاتك حسنات ما كنت كذلك» فقال: يا رسول الله! وغدراتي و فجراتي؟ فقال: «وغدراتك و فجراتك» فولىٰ الرجل يكبر ويهلل.

وروى الطبراني من حديث أبي المغيرة عن صفوان بن عمر عن عبد الرحمن بن جبير عن أبي فروة أنه أتىٰ رسول اللهﷺ فقال: أرأيت رجلا عمل الذنوب كلها، ولم يترك حاجة و لا داجة له، فهل له من توبة؟ فقال: «أسلمت؟» فقال: نعم، قال: «فافعل الخيرات، واترك السيئات فيجعلها الله لك خيرات كلها» قال: وغدراتي و فجراتي؟ قال: «نعم» قال: فما زال يكبر حتى توارى.③

ورواه الطبراني من طريق أبي فروة الرهاوي عن ياسين الزيات عن أبي سلمة الحمصي عن يحيىٰ بن جابر عن سلمة بن نفيل مرفوعاً.④

وقال أيضاً: حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا عيسىٰ بن شعيب بن ثوبان عن فليح الشماس عن عبيد بن أبي عبيد عن أبيه عن أبي هريرةؓ قال جاءتني امرأة فقالت: هل لي من توبة؟ إني زنيت وولدت وقتلته! فقلت: لا ولا نعمت العين ولا كرامة!

---

① لفظه عن سعيد بن المسيب: فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات. قال: تصير سيئاتهم حسنات لهم يوم القيامة. انتهىٰ (المؤلف). [تفسير الطبري: ١٩/ ٣١٢]

② قال الزجاجي: قيل: الداجة: الحاجة نفسها، كررها لاختلاف اللفظين، وقيل: الداجة أخف شأناً من الحاجة، وقيل: الداجة إتباع على الحاجة. (مؤلف) [لسان العرب: ٢/ ٢٧٧]

③ المعجم الكبير للطبراني (٧/ ٣١٤)

④ المعجم الكبير (٧/ ٥٣) قال هيثمي: "في إسناده ياسين الزيات يروي الموضوعات" (مجمع الزوائد: ١/ ٣٦)

فقامت، وهي تدعو بالحسرة، ثم صليت مع النبيﷺ الصبح فقصصت عليه ما قالت المرأة، وما قلت لها، فقال رسول اللهﷺ: «بئسما قلت! أما كنت تقرأ هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ الآية [مريم: ٦٠]» فقرأتها عليها فخرت ساجدة، وقالت: الحمد لله الذي جعل لي مخرجا. هذا حديث غريب من هذا الوجه، وفي رجاله من لا يعرف، والله أعلم.

وقد رواه ابن جرير من حديث إبراهيم بن المنذر الحزامي بسنده نحوه. وعنده: فخرجت تدعو بالحسرة، وتقول: يا حسرتاه! أخلق هذا الحسن للنار؟ وعنده أنه لما رجع من عند رسول اللهﷺ تطلبها في جميع دور المدينة، فلم يجدها فلما كان من الليلة المقبلة جاءته فأخبرها بما قال له رسول اللهﷺ فخرت ساجدة، وقالت: الحمد لله الذي جعل لي مخرجا و توبة مما عملت، وأعتقت جارية كانت معها وابنتها، وتابت إلى الله عز و جل.① اهـ

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول اللهﷺ: «قالت الملائكة: رب! ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة، وهو أبصر به، فقال: ارقبوه، فإن عملها فاكتبوها له بمثلها، وإن تركها فاكتبوها له حسنة، وإنما تركها من جراي»② اهـ

وفي المشكوة (ص: ١٩٩) عن ابن عباسؓ قال: قال رسول اللهﷺ: «إن الله كتب الحسنات والسيئات، فمن همّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هم بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبع مائة ضعفٍ إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة» متفق عليه.③ اهـ

وقال الإمام النوويؒ في شرح مسلم (١/ ٧٨): قال القاضي عياضؒ: عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين قالوا: إن من عزم على المعصية بقلبه، ووطّن نفسه عليها أثم في اعتقاده وعزمه، وإن هذا العزم يكتب سيئة ومعصية، فإذا عملها كتبت معصية ثانية، فإن تركها خشية لله تعالىٰ كتبت حسنة كما في الحديث: إنما تركها من جراي.④ اهـ

---

① تفسير الطبري (١٩/ ٢٧) وقال السيوطي: إسناده ضعيف. (الدر المنثور: ٦/ ٢٧٩) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٣٥)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٩)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١٢٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣١)

④ شرح صحيح مسلم للنووي (٢/ ١٥١)

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في مقدمة تفسيره: فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر. فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له. اهـ

ولا يخفىٰ على من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد أن هذا التبديل هو التبديل في الصفات هو الموافق لكلا التفسيرين (أي تفسير القرآن بالقرآن الذي هو أحسن طرق التفسير) [المؤلف]

[امام علامہ ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم المعروف بابن منظور الافریقی المصری الانصاری الخزرجی رحمہ اللہ نے لسان العرب میں کہا ہے: تبدیلی میں اصل چیز کا اپنی حالت سے بدل جانا اور ابدال میں اصل کسی چیز کو کسی دوسری چیز کی جگہ رکھنا ہے، جیسا تاللہ میں تمھارا واو سے تا بنانا۔

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ﴾ تو زجاج رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس (زمین) کی تبدیلی سے مراد، واللہ اعلم، اس کے پہاڑوں کو چلانا، اس کے سمندروں کو پھاڑ دینا اور اس کا اس طرح برابر ہوجانا کہ اس میں کوئی کجی ہوگی نہ نشیب وفراز اور آسمانوں کی تبدیلی سے مراد ان کے ستاروں کا بکھر کر گر جانا ہے، خود آسمانوں کا پھٹ جانا اور اس کے سورج کا لپیٹ دیا جانا اور اس کے چاند کا بے نور ہوجانا ہے۔ کہا جاتا ہے: میں نے انگوٹھی کو حلقے سے بدل دیا۔ یہ تب کہا جاتا ہے جب تم یہ کہو کہ میں نے اس کو ہٹا کر اس کو اس کی جگہ رکھ دیا۔ میں نے انگوٹھی کو حلقے سے بدل دیا جب تم اس کو پگھلا کر اور اسے برابر کر کے حلقہ بنا دو۔ میں نے حلقے کو انگوٹھی سے بدل دیا جب تم اس کو پگھلا کر اسے انگوٹھی بنا دو۔

ابو العباس نے کہا ہے: اس کی حقیقت یہ ہے کہ تبدیلی سے مراد ایک صورت کو دوسری صورت میں بدل دینا ہے، جب کہ اس کا جوہر بعینہٖ وہی ہو اور ابدال کا مطلب ہے جوہر کو ہٹا دینا اور نیا جوہر بنانا، اسی سے ابو النجم کا درج ذیل قول ہے: ؎

عزل الأمير للأمير المبدل

”تبدیل شدہ امیر کے لیے امیر کو معزول کر دیا گیا۔“

آپ دیکھتے نہیں کہ اس نے ایک جسم کو ہٹا دیا اور اس کی جگہ ایک اور جسم رکھ دیا۔ ابو عمر نے کہا: میں نے اس کو مبرد پر پیش کیا تو اس نے اس کو پسند کیا۔

اس میں یہ بھی ہے: لیکن احمد بن یحییٰ نے جو شرط لگائی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے درجِ ذیل فرمان کا معنی ہے: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾ اس نے کہا: پس یہ جوہرہ ہے اور اس کی تبدیلی سے مراد اس کی صورت کو اس کے غیر کی طرف بدل دینا ہے، کیونکہ وہ (کھالیں) نرم تھیں، پھر عذاب سے وہ سیاہ ہوگئیں۔ جب وہ صورت پگھل گئی تو ان کی کھالوں کی پہلی حالت کو لوٹا دیا جائے گا، پس جوہرہ ایک ہے اور صورت مختلف ہے۔

علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾ کی تفسیر تبدیلی کے اصل معنی کے موافق کی ہے اور وہ صفات میں تبدیلی ہے نہ کہ ذوات میں، بعینہٖ وہ چمڑا دوسری صورت میں لوٹایا جائے گا، جیسے تمھارا یہ کہنا: "بدلت الخاتم قرطا" "میں نے انگوٹھی کو بالی میں بدل دیا۔" یا یہ کہ اس سے جلنے کا اثر ختم ہوجائے گا اور تبدیلی کے اصلی معنی کے خلاف جس مفسر نے اس کی تفسیر کی ہے، اس کی تفسیر کے ضعف کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے: اسی لیے کہا گیا ہے، اس کی جگہ کوئی اور چمڑا پیدا کر کے۔ الخ اور اصلی کے خلاف تبدیلی سے مراد ذوات میں تبدیلی ہے۔ علامہ امام ابوجعفر محمد بن جریر طبری رحمہ اللہ نے کہا ہے: انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾ کا معنی یہ ہے کہ ہم ان کو ایسے چمڑوں سے بدل دیں گے، جو جلے ہوئے نہ ہوں گے، یعنی ان کو نیا بنا دیا جائے گا۔ پہلے جل چکے ہوں تو ان کو ایسوں کے ساتھ بدل دیا جائے گا، جو جلے ہوئے نہ ہوں گے۔ یہ نہیں کہ وہ چمڑے ان چمڑوں کے سوا ہوں گے، جو ان کو دنیا میں عطا کیے گئے تھے، جن کے ساتھ انھوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی تھی۔ چناں چہ ان کا کہنا ہے: اس کی نظیر عربوں کا سنار کے لیے یہ قول ہے، جب اس سے یہ طلب کیا جائے کہ وہ ایک ڈھلی ہوئی انگوٹھی سے اس کو موجودہ ساخت سے بدل کر دوسری ساخت میں ڈھال کر انگوٹھی بنا دے، میرے لیے اس انگوٹھی سے اس کے علاوہ انگوٹھی بنی ہے، وہ پہلی ہی ہے، لیکن جب اسے توڑ کر پھر انگوٹھی بنایا گیا تو کہا گیا کہ یہ دوسری ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾ کا معنی یہ ہے کہ جب چمڑے جل جائیں گے، تو پھر جلنے کے بعد ان کو نیا بنا دیا جائے گا۔ کہا گیا ہے کہ وہ اس معنی میں ان کا غیر ہوں گے۔ الخ

علامہ نیسابوری رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نافرمان چمڑوں کی جگہ ان چمڑوں کو کیسے عذاب دیا جائے گا، جنھوں نے نافرمانی نہیں کی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ

جلے ہوؤں کو غیر جلے ہوئے بنا دیا جائے گا، ذات ایک ہی ہے، تبدیلی صرف صفت میں ہوگی۔

انھوں نے کہا: صاحبِ کشاف نے قطعیت کے ساتھ یہاں کہا ہے کہ اس تبدیلی سے مراد ذات کا تغیر و تبدل ہے۔ لہٰذا انھوں نے اس لیے تبدیلی کی تفسیر ابدال سے کی ہے۔ شاید ان کو اس پر ابھارنے والا اللہ تعالیٰ کا ''الجلود'' کی صفت ﴿غَيْرَهَا﴾ لانا ہے اور کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے، مغایرت عام ہے کہ وہ ذات میں ہو یا صفات میں تو آپ کو کس نے یہ بتا دیا کہ آیت میں مغایرت ذات ہے نہ کہ مغایرت صفات؟ جی ہاں! الا یہ کہ کوئی نقلِ صحیح اس کو تقویت پہنچائے۔

علامہ ابو السعود نے بھی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ﴾ کے تحت کہا ہے: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ یہ وہی زمین ہوگی صرف اس کی صفات بدل جائیں گی اور پھر یہ شعر پڑھا:

وما الناس بالناس الذين عهدتهم     وما الدار بالدار التي كنت تعلم

''اور یہ لوگ ان لوگوں کی جگہ نہیں ہیں، جن سے تو نے عہد کیا ہے اور یہ گھر اس گھر کی جگہ نہیں ہے، جسے تو جانتا ہے۔''

چنانچہ آسمان اپنے ستاروں کے گر جانے، سورج کے گہنے جانے، چاند کے بے نور ہو جانے، ان کے پھٹ جانے اور دروازے بن جانے سے بدل جائیں گے۔ اس مفہوم پر دلالت کرنے والی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زمین کو اس زمین کے علاوہ سے بدل دیا جائے گا۔ اسے پھیلایا جائے گا اور اسے عکاظی چمڑے کی طرح کھینچ کر لمبا کر دیا جائے گا، تو اس میں کوئی کجی دیکھے گا نہ اونچ نیچ۔

یہ بات واضح ہوگئی کہ تبدیلی کا اصل معنی کسی چیز کا اپنی حالت و صورت سے کسی دوسری حالت و صورت میں بدل جانا ہے۔ یعنی صفات میں تغیر آنا ہے۔ اپنی جگہ پر یہ بات ثابت ہے کہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا صرف ایسی دلیل کے ذریعے ہی جائز ہے جو اس کو واجب کرتی ہو اور جب اس جگہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے تو اصل معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف آنا جائز نہ ہوگا۔

تو جب اللہ تعالیٰ نے اس آیتِ کریمہ میں تبدیلی کا لفظ اختیار کرتے ہوئے یوں کہا: ﴿يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ تو اس نے ہمارے لیے یہ بیان کر دیا کہ توبہ کے ذریعے سے برائیوں کی نیکیوں میں تبدیلی تو صرف اعمال کی صفات میں ہوگی نہ کہ ان ذوات میں جو ان کے محال اور موصوفات ہیں، بلکہ ذواتِ اعمال توبہ کے بعد بعینہٖ باقی رہتے ہیں، صرف ان کی صفات بدلتی ہیں، یعنی وہ اعمال جو توبہ سے

قبل برائیاں تھے، وہ اس کے بعد نیکیاں بن جاتے ہیں۔ پس اس پہلی جگہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف رد کرنے سے یہ ثابت ہوا کہ اس شخص کا قول جس نے یہ کہا کہ اس آیتِ کریمہ میں واقع ہونے والی تبدیلی وہ صفات میں تبدیلی ہے (یعنی اعمال کا توبہ کے ساتھ برائی سے حسن کی طرف بدل جانا، جب کہ اعمال کی ذوات بعینہ اس طرح باقی رہتی ہیں) یہ اللہ تعالیٰ کے بیان کے موافق ہے۔

رہا پہلی جگہ کو رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹانا تو امام جلیل و کبیر حافظ عماد الدین بن کثیر رحمہ اللہ نے کہا ہے: دوسرا قول یہ ہے کہ وہ گذشتہ برائیاں نفسِ توبہ نصوح کے ساتھ نیکیاں بن جاتی ہیں اور یہ صرف اس طرح ہوتا ہے کہ جب کبھی اسے گذشتہ (گناہوں) کی یاد آتی ہے تو وہ شرمندہ ہوتا ہے، إنا للہ و إنا إلیہ راجعون پڑھتا ہے اور بخشش طلب کرتا ہے تو اس اعتبار سے اس کا گناہ اطاعت بن جاتا ہے۔ پس قیامت کے دن اگرچہ اس کو اپنے خلاف لکھا ہوا پائے گا، لیکن وہ اس کے لیے ضرر رساں نہ ہوگا۔ وہ اس کے صحیفے میں نیکی بن جائے گا، جس طرح کہ سنت سے یہ بات ثابت ہے اور سلف صالحین سے اس مفہوم میں آثارِ نبویہ ثابت ہیں۔

چناں چہ ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”میں اچھی طرح جانتا ہوں جو سب سے آخر میں جہنم سے نکلے گا اور سب سے آخر میں جنت میں داخل ہوگا، چناں چہ ایک آدمی کو لایا جائے گا تو (اللہ تعالیٰ) کہے گا: اس سے اس کے کبیرہ گناہ چھپا دو اور اس سے اس کے صغیرہ گناہوں کے بارے میں سوال کرو۔ راوی نے کہا: تو کہا جائے گا تو نے فلاں دن یہ یہ اور فلاں دن یہ یہ کام کیا؟ تو وہ کہے گا: ہاں، وہ ان میں سے کسی کا انکار نہیں کر سکے گا، تو کہا جائے گا: ہر برائی کے بدلے تجھے نیکی عطا کی جاتی ہے تو وہ عرض کرے گا: اے میرے رب! میں نے تو کچھ ایسے (کبیرہ) گناہ کیے تھے، جنھیں میں یہاں دیکھ نہیں رہا؟ راوی نے کہا: تو رسول اللہ ﷺ ہنس دیے، حتی کہ آپ ﷺ کی ڈاڑھیں نظر آنے لگیں۔“ اس کو صرف مسلم نے روایت کیا ہے۔

حافظ ابو القاسم الطبرانی نے کہا ہے: ہمیں ہاشم بن یزید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں محمد بن اسماعیل نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ مجھے میرے والد نے بیان کیا، انھوں نے کہا مجھے ضمضم بن زرعہ نے شریح بن عبید سے بیان کیا، انھوں نے ابو مالک اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”جب ابنِ آدم سو جاتا ہے تو فرشتہ شیطان سے کہتا ہے: اپنا صحیفہ مجھے دے دو، چنانچہ وہ اسے دے دیتا ہے، تو وہ اپنے صحیفے میں جو نیکی پاتا ہے، اس کے بدلے شیطان کے صحیفے سے دس گنا مٹا دیتا ہے اور انھیں نیکیاں لکھ دیتا ہے، پس جب تم میں سے کوئی شخص سونے کا ارادہ

کرے تو تینتیس مرتبہ اللہ اکبر کہے، چونتیس مرتبہ الحمد للہ پڑھے اور تینتیس مرتبہ سبحان اللہ کہے تو اس طرح یہ کل سو کی تعداد مکمل ہو جائے گی۔

امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے کہا ہے: میرے والد نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو ابو سلمہ اور عارم نے بیان کیا، ان دونوں نے کہا کہ ہمیں ثابت بن یزید ابو زید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں عاصم نے ابو عثمان سے بیان کیا، انھوں نے سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انھوں نے فرمایا: قیامت کے دن آدمی کو ایک صحیفہ دیا جائے گا، جسے وہ اوپر سے پڑھے گا۔ کیا دیکھتا ہے کہ اس میں گناہ لکھے ہیں، پھر وہ اپنا گمان برا کرنے ہی والا ہوگا تو صحیفے کے نیچے والے حصے پر اس کی نظر پڑ جائے گی، جہاں اس کی نیکیاں درج ہوں گی، پھر وہ صحیفے کے اوپر والے حصے کو دیکھے گا تو اس میں درج برائیاں نیکیوں میں بدل چکی ہوں گی۔

نیز انھوں نے کہا: میرے والد نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں ہشام بن عمار نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں سلیمان بن موسی الزہری ابو داود نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں ابو العنبس نے اپنے والد سے بیان کیا، انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انھوں نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ عزوجل کے پاس کچھ لوگ لائے جائیں گے، جنھوں نے بہت زیادہ گناہ کیے ہوں گے۔ پوچھا گیا: اے ابو ہریرہ! وہ کون لوگ ہوں گے؟ انھوں نے جواب دیا: وہ ایسے لوگ ہوں گے جن کی برائیوں کو اللہ تعالیٰ نے نیکیوں میں بدل دیا ہوگا۔

نیز انھوں نے فرمایا: میرے والد نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی زیاد نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں سیار نے بیان، کیا انھوں نے کہا کہ ہمیں جعفر نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں ابو حمزہ نے ابو الضیف سے بیان کیا۔ میں کہتا ہوں کہ وہ معاذ بن جبل کے شاگردوں میں سے تھا، انھوں نے کہا: چار قسم کے جنتی جنت میں داخل ہوں گے: متقین، شاکرین، پھر خائفین اور پھر اصحاب الیمین۔ میں نے پوچھا: ان کا نام اصحاب الیمین کیوں رکھا گیا؟ انھوں نے جواب دیا: اس لیے کہ انھوں نے اچھے برے دونوں قسم کے اعمال کیے، ان کو ان کے اعمال نامے دائیں ہاتھوں میں دیے گئے تو انھوں نے حرفاً حرفاً اپنی برائیوں کو پڑھا اور انھوں نے کہا: اے ہمارے رب! یہ تو رہے ہمارے گناہ، مگر ہماری نیکیاں کہاں ہیں؟ اس وقت اللہ تعالیٰ ان کی برائیاں مٹا کر ان کو نیکیاں بنا دے گا۔ تب وہ کہیں گے: لوگوں آؤ میری کتاب پڑھ لو۔ پس اکثر اہلِ جنت وہی ہوں گے۔

علی بن حسین زین العابدین نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ ان کے گناہوں کو نیکیوں میں بدل دے گا۔ کہا: یہ

آخرت میں ہوگا اور مکحول رحمہ اللہ نے کہا: اللہ تعالیٰ انھیں وہ گناہ معاف کر دے گا اور انھیں نیکیاں بنا دے گا۔ ان دونوں روایتوں کو ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ نیز ابن جریر رحمہ اللہ نے سعید بن مسیب رحمہ اللہ سے اس طرح کی روایت بیان کی ہے۔

ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے کہا ہے: میرے والد نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں محمد بن الازہر الدمشقی نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں ولید بن مسلم سے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں ابو جابر نے بیان کیا، انھوں نے مکحول رحمہ اللہ سے سنا، انھوں نے کہا: ایک شیخ کبیر آئے، جو بوڑھے کھوسٹ ہو چکے تھے، ان کی آبروئیں ان کی آنکھوں پر گری ہوئی تھیں، انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ایک آدمی نے دھوکا کیا، نافرمانی کی اور چھوٹی بڑی ہر خواہش و ضرورت کو پورا کیا۔ اگر اس کی نافرمانیاں روئے زمین کے تمام لوگوں میں تقسیم کر دی جائیں تو وہ ان سب کو ہلاک کر دیں تو کیا اس کی توبہ (کی گنجایش) ہے؟ اس پر نبی مکرم ﷺ نے اس سے پوچھا: کیا تو نے اسلام قبول کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور بلاشبہہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''پس یقیناً اللہ تعالیٰ تجھے تیرے غدر اور نافرمانیاں بخشنے والا ہے اور جب تک تو اس عقیدے پر رہے گا، اللہ تعالیٰ تیرے گناہوں کو نیکیوں سے بدلتا رہے گا۔ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! میرے غدر اور میری نافرمانیوں کا کیا بنے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تیرے غدر اور نافرمانیاں بھی (نیکیوں میں بدل جائیں گی) وہ شخص اللہ اکبر کہتا ہوا اور لا الٰہ الا اللہ پڑھتا ہوا چلا گیا۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے ابو المغیرہ کی حدیث سے روایت کیا ہے، انھوں نے صفوان بن عمر سے، انھوں نے عبد الرحمٰن بن جبیر سے، انھوں نے ابو فروہ سے روایت کیا کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: ایک ایسے آدمی کے بارے میں آپ ﷺ کا کیا خیال ہے، جس نے ہر قسم کے گناہ کیے، کسی چھوٹی بڑی ضرورت و خواہش کو نہیں چھوڑا۔ کیا اس کی توبہ ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تو نے اسلام قبول کیا؟ اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: نیکیاں کر اور گناہوں کو ترک کر دے تو اللہ تعالیٰ ان تمام (گناہوں) کو تیرے لیے نیکیاں بنا دے گا۔ اس نے پوچھا: میرے غدر اور میری نافرمانیاں بھی (نیکیوں میں بدل جائیں گی؟) آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں! راوی نے کہا: وہ شخص اللہ اکبر کہتے کہتے نظروں سے اوجھل ہو گیا۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے ابو فروۃ الرہاوی کے واسطے سے روایت کیا ہے، انھوں نے یاسین زیات سے،

انھوں نے ابو سلمہ حمصی سے، انھوں نے یحییٰ بن جابر سے، انھوں نے اپنے باپ سے، انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے فرمایا: میرے پاس ایک عورت نے آکر دریافت کیا کہ کیا میری توبہ ہے؟ بلاشبہہ میں نے زنا کیا، بچہ جنم دیا اور اسے قتل کر دیا تو میں نے کہا: نہیں، نہ تیری آنکھ ٹھنڈی ہوگی نہ تیری عزت افزائی۔ وہ عورت کھڑی ہوئی اور حسرت و افسوس کرتی ہوئی چلی گئی۔ پھر میں نے نبیِ مکرم ﷺ کے ساتھ صبح کی نماز ادا کی تو میں نے آپ ﷺ کو یہ بتایا کہ عورت نے کیا کہا تھا اور میں نے اسے کیا جواب دیا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو نے بری بات کہی ہے۔ کیا تو یہ آیتِ کریمہ نہیں پڑھتا: ﴿وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ﴾ [اور وہ جو اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتے] پھر میں نے اس عورت کو یہ آیت پڑھ کر سنائی تو وہ سجدے میں گر گئی اور اس نے کہا: سب تعریف اس اللہ کے لیے جس نے میرے لیے نکلنے کی راہ بنائی۔ یہ حدیث اس واسطے سے غریب ہے۔ اس کی سند میں مجہول راوی ہیں۔ واللہ أعلم.

اس روایت کو ابن جریر رحمہ اللہ نے ابراہیم بن منذر الحزامی کے واسطے سے اپنی سند کے ساتھ اس طرح روایت کیا ہے۔ ان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: وہ عورت حسرت و افسوس کرتی ہوئی نکل گئی۔ وہ کہتی تھی: ہائے حسرت! کیا یہ حسن آگ کے لیے پیدا کیا گیا ہے؟ ان کے ہاں یہ الفاظ بھی ہیں: جب ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے واپس آئے تو اسے مدینے کے تمام گھروں میں تلاش کیا، مگر وہ نہ ملی، جب آیندہ رات ہوئی تو وہ دوبارہ ان کے پاس آئی، پھر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اسے رسول اللہ ﷺ کا جواب سنایا تو وہ سجدے میں گر گئی اور اس نے کہا: سب تعریف اس اللہ کے لیے جس نے میرے لیے نکلنے کی جگہ اور میرے عمل سے توبہ کی گنجایش بنائی۔ اس عورت نے اپنے ساتھ آئی ہوئی لونڈی اور اس کی بیٹی کو آزاد کر دیا اور اللہ عزوجل کی طرف توبہ کی۔

صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فرشتوں نے عرض کی: اے رب! تیرا وہ بندہ گناہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہے، حالانکہ وہ اس سے آگاہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کہا: اس کی نگرانی کرو، اگر وہ گناہ کر لے تو اس کے لیے اس کی مثل گناہ لکھ دینا اور اگر وہ اس (ارادۂ گناہ) کو ترک کر دے تو اسے اس کے حق میں نیکی بنا کر لکھ دینا۔ اس نے تو صرف میری وجہ سے اس (گناہ) کو چھوڑ دیا ہے۔

مشکات میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے نیکیاں اور گناہ لکھے، پس جس نے کسی نیکی کا ارادہ کیا، پھر اس پر عمل نہیں کیا، اللہ تعالیٰ اسے اپنے ہاں

ایک مکمل نیکی لکھ دیتے ہیں، اگر وہ نیکی کر لیتا ہے تو اسے دس نیکیوں سے لے کر سات سو گنا تک بلکہ بہت زیادہ بڑھا کر چڑھا کر اور جس نے گناہ کا ارادہ کیا، پھر اس پر عمل نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ اسے اپنے پاس ایک کامل نیکی لکھ دیتا ہے، پھر اگر وہ اس کا ارادہ کر کے اس پر عمل بھی کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے صرف ایک گناہ لکھتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح صحیح مسلم میں لکھا ہے: قاضی عیاض رحمہ اللہ نے کہا: فقہا و محدثین میں سے عام سلف اور اہلِ علم نے کہا ہے: جس نے دل سے نافرمانی کا ارادہ کیا اور اپنے نفس کو اس پر مطمئن کر لیا تو وہ اپنے اعتقاد اور عزم میں گناہ گار ہوا۔ یقیناً یہ عزم ایک گناہ اور معصیت لکھا جاتا ہے۔ پھر جب وہ اسے عملی جامہ پہناتا ہے تو دوسری معصیت لکھ دی جاتی ہے، پھر اگر وہ اللہ تعالیٰ کے ڈر سے اسے چھوڑ دے تو ایک نیکی لکھی جاتی ہے، جیسے (مذکورہ بالا) حدیث میں ہے: اس نے میری ہی وجہ سے اس (گناہ) کو ترک کیا ہے۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کے مقدمے میں لکھا ہے: اگر کوئی کہنے والا کہے: تفسیر کا سب سے بہتر طریقہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا سب سے زیادہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی قرآن سے تفسیر کی جائے، چناں چہ اس میں اگر ایک جگہ کسی چیز کو اجمالاً بیان کیا گیا ہے تو دوسری جگہ اس کی تفسیر موجود ہے۔ پھر اگر تجھ سے یہ نہ ہو سکے تو پھر سنت کو لازم پکڑو، بلاشبہہ وہ قرآن مجید کی شرح اور وضاحت کرنے والی ہے۔ الخ

جس کا کوئی دل ہو، یا کان لگائے اس حال میں کہ وہ (دل سے) حاضر ہو تو اس پر یہ بات مخفی نہیں رہے گی کہ اس تبدیلی سے مراد صفات میں تبدیلی ہے اور یہی دونوں تفسیروں کے موافق ہے (یعنی قرآن کی قرآن کے ساتھ تفسیر، جو تفسیر کا سب سے احسن طریقہ ہے)۔ [المؤلف]

## بيان رد الموضع الثاني الى الله تعالىٰ والرسول ﷺ

أما الأول فقد قال الله تعالىٰ بعد ذكر تبديل السيئات حسنات: ﴿وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ [النساء: ٩٦] فعلل الله تعالىٰ التبديل المذكور بهاتين الصفتين أي مغفرته تعالىٰ ورحمته، ومعلوم أن كل واحد من هاتين الصفتين له تعالىٰ قديم، لا يختص بالدنيا، ولا بالقيامة، بل لم يزل هو متصفا بذلك، فكذلك تبديله تعالىٰ السيئات حسنات لا يختص بتلك ولا بهذه.

وأيضا قال الله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ﴾

[البقرة: ٣٧] وأيضاً قد قال الله تعالىٰ: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى فَغَفَرَ لَهُۥٓ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [القصص: ١٥-١٦]

وأما الثاني فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله ملائكة سيارة فُضُلًا يبتغون مجالس الذكر، فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر قعدوا معهم، وحف بعضهم بعضا بأجنحتهم حتى يملأوا ما بينهم وبين السماء الدنيا. قال: فيسئلهم الله، وهو أعلم: من أين جئتم؟ فيقولون: جئنا من عند عبادك في الأرض، يسبحونك ويكبرونك ويهللونك ويحمدونك ويسئلونك. قال: وماذا يسئلوني؟ قالوا: يسئلونك جنتك. قال: وهل رأوا جنتي؟ قالوا: لا أي رب! قال: وكيف لو رأوا جنتي؟ قالوا: ويستجيرونك. قال: ومما يستجيروني؟ قالوا: من نارك، قال: وهل رأوا ناري؟ قالوا: لا، قال: فكيف لو رأوا ناري؟ قالوا: ويستغفرونك. قال: فيقول: قد غفرت لهم، فأعطيتهم ما سألوا، وأجرتهم مما استجاروا. قال: يقولون: رب فيهم فلان عبدٌ خطّاء، وإنما مر فجلس معهم قال: فيقول: وله غفرت. هم القوم لا يشقىٰ بهم جليسهم»① رواه مسلم (مشكاة المصابيح، ص: ١٨٩)

وقد سبق حديث في بيان رد الموضع الأول إلى الله تعالىٰ عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا نام ابن آدم، قال الملك للشيطان: أعطني صحيفتك، فيعطيه إياه، فما وجد في صحيفته من حسنة محا بها عشر سيئات من صحيفة الشيطان، وكتبهن حسنات» الحديث. والأحاديث في الباب كثيرة جداً، و فيما ذكرنا كفاية.

وليعلم أن المفسرين المتأخرين، وإن أوردوا في تفسير هذه الآية أربعة أقوال (بل أزيد علىٰ ما في إرشاد العقل السليم وغيره)② إلا أن المأثور عن قدماء المفسرين إنما هو قولان فقط من هذه الأقوال الموردة، وهما اللذان نقلهما ابن جرير رحمه الله و ابن كثير.

قال ابن جرير رحمه الله: اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معناه فأولئك يبدل الله بقبائح أعمالهم في الشرك محاسن الأعمال في الإسلام... إلى أن قال: وقال آخرون: معنى ذلك فأولئك يبدل الله سيئاتهم في الدنيا حسنات لهم يوم القيامة.③ انتهى.

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٨٩) و انظر: صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٤٥)

② انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود (٦/ ٢٣٠)

③ تفسير الطبري (٩/ ٤١٤)

وقال ابن كثير رحمه الله في معنى قوله: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ قولان. أحدهما: إنهم بدلوا مكان عمل السيئات بعمل الحسنات. والقول الثاني: أن تلك السيئات الماضية تنقلب بنفس التوبة النصوح حسنات.①

وهذان القولان، وإن تغايرا عنوانا ولفظا إلا أنهما يمكن أن يتحدا معنونا ومعنى بأن يرجع القول الأول الذي نقله المجيب الثاني إلى القول الثاني بأن يقال: إن المشركين حين كانوا مشركين، كانوا قد عملوا الأعمال السيئات من الشرك بالله وقتل النفس بغير حق، والزنا، فلما تابوا من تلك الأعمال السيئات، و أنابوا إلى الله وأسلموا له بدل الله تعالىٰ تلك الأعمال السيئات التي عملوها في الشرك حسنات في الإسلام بأن أزال عنها وصف السوء فصارت بذلك حسنات، كما أن الثوب النجس إذا غسل زال عنه وصف النجاسة، وصار بذلك طاهرا.

وهذا معنى واضح غاية الوضوح، وهكذا يقال: إن معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما الذي نقله المجيب الثاني أن المراد بأولئك هم المؤمنون كانوا قبل إيمانهم على السيئات، أي علىٰ الأعمال السيئات من الشرك وغيره فرغب الله لهم عن ذلك أي وفقهم للتوبة فحولهم إلى الحسنات، أي إلى الأعمال الحسنات من التوبة والإيمان والعمل الصالح وأبدلهم مكان السيئات حسنات أي جعل سيئاتهم حسنات، بأن أزال عن أعمالهم السيئات وصف السوء، فصارت بذلك حسنات، فصدق أن الله تعالىٰ أبدلهم مكان السيئات حسنات، وقس على ذلك سائر العنوانات المعبر بها عن القول الأول، وبما ذكرنا ظهر أن تأويل المجيب الثاني قول سعيد بن المسيب: "إنه تصير سيئاتهم حسنات لهم يوم القيامة" بقوله: يمكن أن يكون مراد سعيد أن سيئاتهم تمحىٰ، ويعطون حسنات مكانها، وتأييده لهذا التأويل بالقول الآخر لسعيد الذي نقله سابقا مما لا وجه له، بل الأمر بالعكس.

وما أورد على القول الثاني بأن الأعمال السيئة التي كانت مضت على ما كانت عليه من القبح، وغير جائز تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه إلا بتغييرها عما كانت عليه من صفتها إلى حال أخرىٰ فيجب أن فعل ذلك كذلك أن يصير شرك الكافر الذي كان شركا في الكفر بعينه إيمانا يوم القيامة بالإسلام، ومعاصيها كلها بأعيانها طاعة، وذلك مما لا يقوله ذوحجى. اهـ

فجوابه أن الأعمال السيئة التي قد كانت لما تاب عنها أصحابها زالت عنها صفة

---

① تفسير ابن كثير (٣/ ٤٣٥)

القبح ببركة التوبة، فلم تمض تلك الأعمال على ما كانت عليه قبل التوبة من القبح، بل مضت بعد التوبة على صفة الحسن، ولما مضت تلك الأعمال بعد التوبة على صفة الحسن لم يلزم تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه، بل إنما لزم بقاء عين قد مضت بصفة (أي الحسن) على ما كانت عليه (أي على ما مضت عليه من الحسن) وإنما يلزم التحويل المذكور لو لم يَتُب عنها أصحابها، ولم تزل عنها صفة القبح، ولم تحدث فيها صفة الحسن بالتوبة، فإنه إذا لم يتب عنها أصحابها، ولم تزل عنها صفة القبح، ولم تحدث فيها صفة الحسن فحينئذ لو تغيرت عما كانت عليه من صفتها (أي القبح) إلىٰ حال أخرى (أي الحسن) لزم تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه، وإذ ليس فليس.

وأما قوله: فيجب إن فعل ذلك كذلك أن يصير شرك الكافر... الخ. فاللزوم ممنوع. نعم يجب بحكم الآية الكريمة التي نحن فيها، والأحاديث التي نقلناها سابقا عن تفسير ابن كثير وغير ذلك من النصوص أن يكون الشرك الذي كان سيئا قبل التوبة حسنا بعد التوبة بمحض مغفرته تعالىٰ، ورحمته، وهذا ليس مما يمجه حجى ذي حجى، بل يقبله ويقوله بعد ما يوفق لفهمه كل ذي حجى، لأنه هو الذي ثبت بالكتاب العزيز والسنة المطهرة على ما سبق كل ذلك بالبسط والتفصيل.

وما قال الزجاج وغيره: إن السيئة بعينها لا تصير حسنة، إن أرادوا به أن السيئة لا تصير حسنة ما دامت سيئة أي حال بقاء وصف سوءها وقبحها فكلامهم حق بلا مرية، وهو الذي أقول به أنا وكل ذي حجى.

وإن أرادوا به أن السيئة بعد زوال وصف سوء ها وقبحها عنها بالتوبة أيضا لا تصير حسنة، بل تبقىٰ سيئة كما كانت، فكلامهم مما لا صحة له أصلًا بهذا المعنى، ولا أخال أن أحدا من ذوي الحجى بعد فهمه يقول به، فإنه قول باجتماع النقيضين.

[ پہلی جگہ تو یقیناً اللہ تعالیٰ نے برائیوں کو نیکیوں سے بدلنے کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ ''اور اللہ ہمیشہ سے بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہے۔'' تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ تبدیلی کو ان دو صفتوں یعنی اپنی بخشش اور اپنی رحمت کے ساتھ معلل کیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان دو صفتوں، میں ہر ایک صفت اللہ تعالیٰ کی قدیم صفت ہے، جو دنیا کے ساتھ خاص ہے نہ قیامت کے ساتھ، بلکہ وہ اس صفت کے ساتھ ہمیشہ متصف ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا برائیوں کو نیکیوں میں بدلنا اُس (قیامت) کے ساتھ خاص ہے نہ اِس (دنیا) کے ساتھ۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿فَتَلَقّٰىٓ اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ﴾ [البقرۃ: ۳۷]

”پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لیے تو اس نے اس کی توبہ قبول کر لی، یقیناً وہی ہے جو بہت توبہ قبول کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔“

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَوَكَزَهٗ مُوْسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ قَالَ هٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ اِنَّهٗ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِيْنٌ ۝ قَالَ رَبِّ اِنِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْلِيْ فَغَفَرَلَهٗ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ﴾ [القصص: ۱۵۔ ۱۶]

”تو موسیٰ نے اسے گھونسا مارا تو اس کا کام تمام کر دیا۔ کہا یہ شیطان کے کام سے ہے، یقیناً وہ کھلم کھلا گمراہ کرنے والا دشمن ہے۔ کہا: اے میرے رب! یقیناً میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا، سو مجھے بخش دے۔ تو اس نے اسے بخش دیا، بے شک وہی تو بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔“

رہی دوسری جگہ تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلاشبہہ اللہ تعالیٰ کے کچھ فاضل فرشتے ہیں جو چکر لگاتے رہتے ہیں، وہ ذکر کی مجالس تلاش کرتے ہیں، جب وہ ذکر کی مجلس پا لیتے ہیں تو وہ بھی ان کے ساتھ بیٹھ جاتے ہیں اور اپنے پَروں کے ذریعے سے ان کو گھیر لیتے ہیں، حتیٰ کہ وہ ان (ذاکرین) کے اور آسمانِ دنیا کے مابین خلا کو بھر دیتے ہیں۔ فرمایا: تو اللہ تعالیٰ ان سے پوچھتا ہے، حالاں کہ وہ (ان کے احوال کو) جانتا ہے: تم کہاں سے آئے ہو؟ وہ عرض کرتے ہیں: ہم زمین سے تیرے بندوں کے پاس سے آئے ہیں، جو تیری تسبیح وتکبیر اور تہلیل وتحمید بیان کرتے ہیں اور تجھ سے مانگتے ہیں۔ فرمایا: وہ مجھ سے کیا مانگتے ہیں؟ وہ عرض کرتے ہیں: وہ تجھ سے تیری جنت مانگتے ہیں۔ فرمایا: کیا انھوں نے میری جنت دیکھی ہے؟ وہ عرض کرتے ہیں: اے رب! نہیں، فرمایا: اگر وہ میری جنت دیکھ لیں تو پھر کیا کیفیت ہو؟ وہ عرض کرتے ہیں: وہ تجھ سے پناہ طلب کرتے ہیں۔ فرمایا: وہ مجھ سے کس چیز سے پناہ طلب کر رہے تھے؟ وہ عرض کرتے ہیں: تیری جہنم سے۔ فرمایا: کیا انھوں نے میری جہنم کو دیکھا ہے؟ وہ عرض کرتے ہیں: نہیں، فرمایا: اگر وہ میری جہنم دیکھ لیں تو پھر کیسی کیفیت ہو؟ وہ عرض کرتے ہیں: وہ تجھ سے مغفرت طلب کرتے رہیں۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں نے انھیں بخش دیا۔ انھوں نے جو مانگا میں نے دے دیا اور انھوں نے جس چیز سے پناہ طلب کی، میں نے انھیں اس سے پناہ دے دی۔ فرمایا: وہ (فرشتے) عرض کرتے ہیں: اے رب! ان میں ایک ایسا گناہ گار شخص ہے کہ وہ گزر رہا تھا اور ان کے ساتھ بیٹھ گیا۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ کہتا ہے: میں نے اسے بھی بخش دیا۔ وہ ایسے لوگ ہیں کہ ان کا ہم نشین محروم نہیں رہ سکتا۔

پہلی جگہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف رد کرنے کے بیان میں حدیث پہلے گزر چکی ہے۔ ابو مالک اشعری سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''جب ابن آدم سو جاتا ہے تو فرشتہ شیطان سے کہتا ہے: اپنا صحیفہ مجھے دے دو، چناں چہ وہ اسے صحیفہ دے دیتا ہے تو وہ اپنے صحیفے میں جو نیکی پاتا ہے، اس کے بدلے وہ شیطان کے صحیفے سے دس گناہ مٹا دیتا ہے اور ان کو نیکیاں لکھ دیتا ہے ...، الحدیث۔ اس موضوع پر بہت سی احادیث ہیں، مگر ہم صرف ذکر کردہ احادیث پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

جان لینا چاہیے کہ متاخر مفسرین نے اگر چہ اس آیت کی تفسیر میں چار اقوال وارد کیے ہیں (بلکہ اس سے بھی زیادہ جیسا کہ "إرشاد العقل السليم"وغیرہ میں ہے) مگر قدیم مفسرین سے ان وارد شدہ اقوال میں سے صرف دو قول منقول ہوئے ہیں اور وہ دو قول وہی ہیں، جنھیں ابن جریر رحمہ اللہ اور ابن کثیر رحمہ اللہ نے نقل فرمایا ہے۔

ابن جریر رحمہ اللہ نے کہا ہے: اہلِ تاویل نے اس کی تاویل میں اختلاف کیا ہے۔ چناں چہ ان میں سے کسی نے یہ کہا ہے: اس کا معنی یہ ہے کہ پس یہی لوگ کہ اللہ تعالیٰ ان کے شرک کی حالت میں کیے ہوئے برے اعمال کو اسلام کی حالت کے اچھے اعمال کے ساتھ بدل دیتا ہے....حتی کہ اس نے کہا: اور دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے، پس اللہ تعالیٰ دنیا میں ان کی برائیوں کو قیامت کے دن کی نیکیوں سے بدل دیتا ہے۔ انتہیٰ

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ﴾ کے معنی کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ انھوں نے برے اعمال کی جگہ اچھے اعمال کرنے شروع کر دے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ گذشتہ برائیاں نفسِ توبۂ نصوح کے ساتھ نیکیاں بن جاتی ہیں۔

مذکورہ بالا یہ قول اگر چہ عنواناً اور لفظاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں، مگر معنی و مفہوم میں یہ متحد ہو سکتے ہیں اور وہ اس طرح کہ قولِ اول کو، جسے مجیبِ اول نے نقل کیا ہے، قولِ ثانی کی طرف لوٹا کر یہ کہا جائے کہ مشرکین جب مشرک تھے، تب انھوں نے اللہ کے ساتھ شرک، کسی جان کا ناحق قتل اور زنا جیسے برے اعمال بجا لائے، پھر جب انھوں نے ان برے اعمال سے توبہ کر لی تو انھوں نے اللہ کی طرف رجوع کیا اور اس کے فرمانبردار بن گئے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے شرک کی حالت میں کیے ہوئے برے اعمال کو اسلام میں اچھے اعمال کے ساتھ بدل دیا۔ چناں چہ ان سے برا وصف ہٹا دیا، جس کے ساتھ وہ اچھے اعمال بن گئے، جیسے پلید کپڑے کو جب دھویا جاتا ہے تو اس سے پلیدی کا وصف دور ہو جاتا ہے تو وہ کپڑا اس کے سبب پاک ہو جاتا ہے۔

یہ معنی ومفہوم انتہائی زیادہ واضح ہے۔ اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کا معنی جیسے مجیبِ ثانی نے نقل کیا ہے کہ اس سے مراد مومن ہیں، جو اپنے ایمان سے پہلے برے اعمال پر لگے ہوئے تھے، یعنی شرک وغیرہ جیسے برے اعمال میں ملوث تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس سے دور کر دیا، یعنی ان کو توبہ کی توفیق دے دی۔ پس ان کے برے اعمال کو اچھے اعمال کے ساتھ بدل دیا، یعنی اس کی توبہ، ایمان اور عملِ صالح جیسے اعمال کی طرف بدل دیا اور ان کی برائیوں کی جگہ نیکیوں کو بدل دیا، یعنی ان کی برائیوں کو نیکیاں بنا دیا۔ یعنی ان کے برے اعمال سے برے وصف کو بدل دیا تو اس کے ساتھ وہ نیکیاں بن گئے تو یہ سچ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی برائیوں کی جگہ نیکیاں بدل دیں۔ چنانچہ پہلے قول سے متعلق تعبیر کیے ہوئے تمام عنوانات کو اس پر قیاس کر لیجیے، ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ مجیب ثانی کا سعید بن مسیّب رحمہ اللہ کے اس قول کی تاویل کرنا: ''قیامت کے دن ان کی برائیاں نیکیاں بن جائیں گی۔'' اس قول کے ساتھ کہ ممکن ہے سعید رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہو کہ ان کی برائیاں مٹا دی جائیں گی اور ان کو ان کی جگہ نیکیاں دے دی جائیں گی اور اس تاویل کی تائید سعید رحمہ اللہ کے ایک دوسرے قول سے، جس کو اس نے پہلے نقل کیا، اس کی کوئی (معقول) وجہ نہیں، بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

رہا دوسرے قول پر وارد ہونے والا یہ اعتراض کہ برے اعمال جس بری حالت میں انجام پا چکے اور جن کا بعینہٖ بدلنا جائز نہیں، ان کے ایسی صفت کے ساتھ واقع ہوتے ہوئے، مگر ان کے اپنی سابقہ صفت سے دوسرے حال کی طرف متغیر ہو کر۔ پس واجب ہے کہ اگر وہ ایسا کرے تو کافر کا وہ شرک جو کفر کی حالت میں شرک تھا، وہ قیامت کے دن اسلام کی حالت میں بعینہٖ ایمان بن جائے اور اس کی تمام معاصی بعینہٖ طاعت بن جائیں اور یہ ان باتوں میں سے نہیں ہے جو عقل مند لوگ کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ گذشتہ برے اعمال، کہ ان اعمال کے مرتکبین نے ان سے توبہ کر لی تو توبہ کی برکت سے ان سے برا وصف دور ہو گیا۔ پس وہ اعمال توبہ سے پہلے کی بری حالت پر جاری نہ رہے، بلکہ توبہ کے بعد وہ اچھی صفت پر جاری ہو گئے، جب یہ اعمال توبہ کے بعد اچھی صفت پر جاری ہوئے تو بعینہٖ پہلی صفت کا بدلنا اس کے خلاف جو پہلے تھی، لازم نہ آیا، بلکہ صرف بعینہٖ اس صفت کا باقی رہنا جو جاری ہوئی (یعنی اچھی صفت) اس پر جس پر وہ ہے (یعنی جس اچھی صفت پر وہ جاری ہوا ہے) مذکورہ تحویل تو صرف اس وقت لازم آتی ہے، جب ان کے مرتکبین ان سے توبہ نہ کریں اور ان اعمال سے بری صفت زائل نہ ہو اور توبہ کے ساتھ ان میں اچھی صفت پیدا نہ ہو، پس بلاشبہہ جب ان لوگوں نے ان اعمال سے توبہ نہ کی اور ان سے بری صفت زائل ہو کر اچھی صفت

پیدا نہ ہوئی تو اس وقت اگر وہ اپنی اس صفت سے متغیر ہو جائیں (یعنی بری صفت سے) دوسری حالت کی طرف (یعنی اچھی) تو تحویلِ عین لازم آئے گا، جو پہلے ایک صفت میں تھا، پھر اپنے برخلاف صفت کی طرف تحویل ہوگیا۔ اگر ایسا نہیں ہوگا تو ویسا بھی نہیں ہوگا۔

رہا اس کا یہ قول: ''اگر وہ ایسا کرے تو واجب ہے کہ کافر کا شرک...الخ'' پس لزوم ممنوع ہے۔ جی ہاں! زیرِ بحث آیتِ کریمہ کے حکم کے ساتھ اور ان احادیث کے ساتھ جو تفسیر ابن کثیر وغیرہ کی نصوص سے ہم نے پہلے ذکر کی ہیں، ان کے ساتھ یہ واجب ٹھہرتا ہے کہ وہ شرک جو توبہ سے پہلے ایک برائی تھی تو وہ توبہ کے بعد محض اللہ تعالیٰ کی بخشش اور اس کی رحمت سے ایک نیکی بن جائے۔ یہ ان اشیا میں سے نہیں ہے، جن کو کسی عقل مند کی عقل گوارا کرتی ہو، بلکہ ہر عقل مند آدمی اس کو قبول کرتا ہے، لیکن اسی وقت یہ کہتا ہے، جب اسے اس کے فہم کی توفیق ملتی ہے، کیوں کہ کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ سے یہی ثابت ہے، جیسا کہ پوری بسط و تفصیل کے ساتھ پہلے گزر چکا ہے۔

رہا زجاج وغیرہ کا یہ کہنا کہ برائی بعینہٖ نیکی نہیں بنتی ہے۔ اگر تو ان کا اس سے ارادہ یہ ہے کہ برائی برائی ہوتے ہوئے نیکی نہیں بنتی ہے، یعنی اس کے برائی اور قبیح کے وصف پر باقی رہتے ہوئے تو ان کا کلام بلاشک و شبہہ صحیح ہے۔ میں بھی اور ہر عقل مند اس کا قائل ہے۔

لیکن اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ برائی اپنے اوپر سے قبیح اور برے وصف کے زائل ہو جانے کے بعد توبہ کے ساتھ بھی نیکی نہیں بنتی، بلکہ وہ برائی ہی رہتی ہے، جیسے وہ پہلے تھی تو ان کے اس کلام کو سرے سے کوئی صحت حاصل نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی دانا آدمی اپنے فہم کے بعد اس کا قائل ہو۔ بلاشبہہ یہ تو اجتماعِ نقیضین کا قائل ہونے کے مترادف ہے]

㉔ **قوله**: في كل ذلك لا يلزم أن تصير السيئة بعينها حسنة لكن المؤمن لا يؤاخذ بها بعد التوبة.

[اس سب میں یہ لازم نہیں آتا کہ برائی بعینہٖ نیکی بن جائے، لیکن مومن سے توبہ کے بعد اس برائی کے بارے میں مواخذہ نہیں ہوگا]

**أقول**: لا شك أن علة المؤاخذة بالسيئة أي الأعمال السيئة قبل التوبة هي كون تلك الأعمال سيئة أي متصفة بصفة السوء والقبح قبل التوبة فنقول: هل ارتفعت هذه العلة بالتوبة أم لا؟ فإن قال: لم ترتفع بالتوبة، بل بقيت بعد التوبة كما كانت، يقال له: فلم ارتفعت المؤاخذة بعد التوبة مع بقاء علتها

كما كانت؟ أهذا هو شأن العلة؟

وإن قال: ارتفعت هذه العلة بالتوبة. يقال له: فقد زال عن السيئة وصف السوء والقبح، وبزوال هذا الوصف حدث فيها وصف الحسن فقد صارت السيئة بعينها حسنة، فلم تنكر هذا مع كونه حقا.

ولما صارت السيئات حسنة، وزال عنها وصف السوء والقبح بالتوبة، فالأموال المأخوذة بها مأخوذة بالحسنات لا بالسيئات، فكانت حلالا بعد التوبة لا حراما، كما كانت حراما قبلها.

[اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ توبہ سے پہلے برائی، یعنی برے اعمال کے ساتھ مواخذے کی علت ان اعمال کا برا ہونا ہے، یعنی توبہ سے پہلے ان کا بری اور قبیح صفت کے ساتھ متصف ہونا ہے تو ہم کہیں گے: کیا یہ علت توبہ کے ساتھ ختم ہوجاتی ہے یا نہیں؟ پھر اگر وہ کہے: توبہ کے ساتھ یہ علت ختم نہیں ہوتی، بلکہ توبہ کے بعد اس طرح باقی رہتی ہے تو اسے کہا جائے گا: توبہ کے بعد مواخذہ ختم کیوں ہوا، جب کہ ابھی علت اس طرح باقی ہے جس طرح وہ تھی؟ کیا علت کی یہی شان و حالت ہوتی ہے؟

اگر وہ کہے: یہ علت توبہ کے ساتھ ختم ہوجاتی ہے تو اسے کہا جائے گا: برائی سے برا اور قبیح وصف زائل ہوگیا ہے اور اس وصف کے زائل ہونے کے ساتھ اس میں اچھائی کا وصف پیدا ہوگیا ہے۔ پس بلاشبہہ برائی بعینہٖ نیکی بن گئی ہے۔ لہٰذا تم اس کے حق ہونے کے باوجود اس کا انکار کیوں کرتے ہو؟ جب برائیاں نیکی بن گئیں اور توبہ کے ذریعے سے ان سے برا اور قبیح وصف زائل ہوگیا تو ان برائیوں پر لیے گئے اموال نیکیوں کے ذریعے لیے گئے اموال ہوں گے نہ کہ برائیوں کے ذریعے لیے ہوئے، لہٰذا وہ توبہ کے بعد حلال ہوں گے نہ کہ حرام، جس طرح کہ وہ توبہ سے پہلے حرام تھے ]

(25) **قوله**: وأما ثالثاً فإنه قد خطر ببالي وجه قوي، يدل على حرمة الأموال المذكورة بعد تسليم انقلاب السيئة حسنة أيضاً.

فنقول: لئن سلمنا ذلك فغاية ما يثبت به أن صاحب السيئة لا يؤاخذ بأخذ الأموال عليها أيضاً كما لا يؤاخذ علىٰ ارتكاب نفس السيئة، أما حل الأموال نفسها فهو بمراحل عن مفهوم هذه الآية، فإن الوطئ الحرام مثلًا، وإن تبدل وانقلب حسنا، لا يمكن جعله سببا شرعيا لأخذ المال، لا بإثباته نكاحا ولا بغيره من الطرق، فبقي المال المأخوذ مأخوذا بلا سبب شرعيٍ فيجب عليها

أن ترد المال إلى مالكه، فإنه في يدها أمانة، وما لم ترد المال لا تصير تائبة، لأن رد المال من تمام توبتها، وكذلك السرقة، إذا تاب صاحبها، لا سبيل إلى جعلها سببا لتملك الأموال المسروقة للسارق فبقي المال عنده بعد التوبة خاليا عن سبب الملك من بيع أو شراء أو هبة أو تضمين أو إرث أو غيرها، فيجب عليه رده، وذلك من تمام توبته وقس عليه غيرها.

[ تیسرے نمبر پر میرے دل میں ایک مضبوط وجہ آئی ہے جو برائی کے نیکی بن جانے کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی مذکورہ اموال کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔

لہٰذا ہم کہیں گے: بالفرض ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس کے ساتھ زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ برائی کرنے والے سے اس برائی پر اموال بھی لینے کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، جس طرح نفسِ برائی کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ رہا نفسِ اموال کا حلال ہونا تو وہ اس آیت کے مفہوم سے کوسوں دور ہے، مثلاً حرام وطی اگرچہ نیکی میں تبدیل ہو جائے، پھر بھی اسے مال لینے کا شرعی سبب بنانا ممکن نہیں ہے نہ اس کو نکاح ثابت کر کے اور نہ کسی اور طریقے سے۔ لہٰذا اس پر لیا ہوا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لیا ہوا مال ہوگا، لہٰذا اس (زانیہ) پر واجب ہے کہ وہ مال اس کے مالک کو لوٹا دے۔ یقیناً وہ مال اس (زانیہ) کے ہاتھ میں ایک امانت ہے اور جب تک وہ اس مال کو واپس نہیں لوٹائے گی، وہ توبہ کرنے والی شمار نہ ہوگی، کیوں کہ مال کو واپس کرنا اس کی توبہ کو مکمل کرنے کا حصہ ہے، اسی طرح چوری ہے کہ جب چور توبہ کر لے تو اس توبہ کو چور کے لیے چوری کیے ہوئے اموال کا مالک بننے کا سبب قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہٰذا توبہ کے بعد اس کے پاس وہ مال خرید وفروخت یا ہبہ یا تضمین یا وراثت یا اس کے علاوہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے خالی ہوگا، پس اس کے لیے چوری کردہ مال واپس کرنا واجب ہوگا اور یوں ہی اس کی توبہ مکمل ہوگی۔ اس پر آپ دوسری صورتوں کو قیاس کر لیں ]

**أقول:** لما سلمتم أن السيئة تنقلب بحكم الآية الكريمة حسنة، وأن صاحب السيئة لا يؤاخذ بأخذ الأموال عليها أيضا، كما لا يؤاخذ بارتكاب نفس السيئة فلم قلتم: إن حل الأموال أنفسها بمراحل عن مفهوم هذه الآية؟ وهل معنى حل الأموال أنفسها سوى عدم المؤاخذة بأخذها، وبعد الاتفاق على عدم المؤاخذة بأخذها لو اصطلح أحد على أن لا يطلق عليه لفظ الحل فلا مشاحة معه.

وأما قوله: فإن الوطئ الحرام مثلًا، وإن تبدل وانقلب حسنا، لا يمكن جعله سببا شرعيا لأخذ المال، لا بإثباته نكاحا ولا بغيره من الطرق... الخ، ففيه نظر، أما أولا فلأنا لا نسلم أن الوطئ الحرام بعد تبدله وانقلابه حسنا بالتوبة بقي حراما، كيف وقد زال عنه صفة القبح والحرمة بعد تبدله وانقلابه حسنا بالتوبة، لأن الحرام ليس بحسن البتة، بل هو قبيح خبيث بقوله تعالىٰ: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ﴾ [المائدة: ٤] وغير ذلك من النصوص الكثيرة.

فلما لم يبق الوطئ الحرام سيئا وحراما بعد التوبة، بل صار حسنا وحلالا، فما معنى قولكم حينئذ: الوطئ الحرام لا يمكن جعله سببا شرعيا لأخذ المال أصلا؟

وأما ثانيا فلأنا لا نسلم أن الوطئ الحرام على الإطلاق لا يمكن جعله سببا شرعيا لأخذ المال، كيف وقد ذكرنا فيما سلف حديث عائشة﵂ رفعته: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل... إلى أن قال: فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها. الحديث.①

ففي هذا الحديث أن رسول الله ﷺ حكم ببطلان هذا النكاح أي نكاح المرأة بغير إذن وليها فلا شك حينئذ في أن وطئها بحكم هذا النكاح وطئ حرام لأجل بطلان هذا النكاح وعدمه شرعا، ومع ذلك فقد أوجب رسول الله ﷺ المهر للمرأة على واطئها بحكم هذا النكاح، وعلله بأنه استحل من فرجها، فقد جعل هذا الوطئ الحرام سببا لأخذ المال.

وكذا ذكرنا فيما سبق عدة روايات فقهية من معتبرات كتب الحنفية صريحة في أن من وطئ وطئاً حراما، ولم يحد لأجل شبهة درأت عنه الحد فعليه المهر للمرأة الموطوءة، لأن التصرف في البضع المحترم لا يخلو عن حد زاجر أو مهر جابر.

بل قد صرح في بعض الروايات المارة بأن ما أخذته الزانية إن كان بعقد الإجارة فحلال عند أبي حنيفة﵀. فقد ثبت بما نقلناه من الحديث المرفوع والروايات الفقهية فعلية جعل الوطئ الحرام سببا لأخذ المال فضلًا عن إمكانه فقط، وحينئذ فنقول: هل يمكن جعل الوطئ الحرام سببا شرعياً لأخذ المال أم لا؟ فإن قلتم: نعم، فقد رجعتم عن إطلاق قولكم:

---

① مسند أحمد (٦/ ٦٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٨٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٠٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٨٠) سنن الدارمي (٢/ ١٨٥)

إن الوطئ الحرام لا يمكن جعله سببا شرعيا لأخذ المال. فالحمد لله على هذا الوفاق، وإن قلتم: لا، فما الجواب الصواب عن الحديث والروايات الفقهية التي نقلناها عن معتبرات الحنفية؟

[میں کہتا ہوں: جب تم نے یہ تسلیم کر لیا کہ برائی آیتِ کریمہ کے حکم کے مطابق نیکی بن جاتی ہے اور برائی کرنے والے سے برائی پر مال لینے کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا، جس طرح نفسِ برائی کے ارتکاب پر اس سے مواخذہ نہیں ہوگا تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ نفسِ اموال کا حلال ہونا، اس آیت کے مفہوم سے کئی مرحلے دور ہے؟ کیا نفسِ اموال کا حلال ہونا ان کے لینے پر مواخذہ نہ کرنے کے سوا ہے؟ ان اموال کے لینے پر مواخذہ نہ ہونے پر اتفاق ہو جانے کے بعد اگر کوئی شخص اس پر متفق ہو جائے کہ وہ اس پر حلال کا لفظ نہیں بولے گا تو اس جھگڑنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

رہا اس کا یہ قول: مثلاً حرام وطی اگرچہ نیکی میں تبدیل ہو جائے، پھر بھی اسے مال لینے کا شرعی سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔ نہ اسے نکاح ثابت کر کے نہ کسی اور طریقے سے... الخ، تو یہ بھی محلِ غور ہے۔

پہلے نمبر پر تو اس لیے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حرام وطی توبہ کے ساتھ نیکی بننے کے بعد حرام رہتی ہو۔ یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے، جبکہ توبہ کے ساتھ اس کے نیکی بن جانے کے بعد اس سے قباحت اور حرمت کی صفت زائل ہو چکی ہے، کیوں کہ حرام بالکل اچھا نہیں ہے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ساتھ قبیح اور خبیث ہے: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾ ''اور ان کے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا اور ان پر ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے۔'' نیز اس کے اس فرمان کے ساتھ: ﴿يَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ﴾ ''تجھ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے؟ کہہ دے تمھارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں۔'' اور اس کے علاوہ دیگر کئی ایک نصوص کے ساتھ۔

پھر جب توبہ کے بعد حرام وطی، گناہ اور حرام نہ رہی، بلکہ نیکی اور حلال بن گئی تو تمھارے اس قول کا کیا مطلب ہے: ''حرام وطی کو مال لینے کا شرعی سبب بالکل نہیں بنایا جا سکتا؟''

دوسرے ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ حرام وطی کے مطلق طور پر مال لینے کا شرعی سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے، جب کہ ہم پہلے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعا مروی حدیث ذکر کر چکے ہیں: ''جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی تو اس کا نکاح باطل ہے، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے فرمایا: پھر اگر وہ اس پر داخل ہوا تو عورت کو اس سبب مہر دینا پڑے گا کہ اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا۔''

پس اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح، یعنی عورت کے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح، کے باطل ہونے کا حکم لگایا ہے۔ تب تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اس نکاح کے حکم کے ساتھ اس مرد کا اس عورت سے وطی کرنا حرام وطی کرنا ہوگا، کیونکہ یہ نکاح شرعاً باطل اور کالعدم ہے اور اس کے ساتھ ساتھ رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح کے حکم کے ساتھ وطی کرنے والے پر عورت کو مہر دینا واجب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وطی کرنے والے نے اس کی شرمگاہ اپنے لیے حلال کی ہے، پس یقیناً آپ ﷺ نے اس حرام وطی کو مال لینے کا سبب قرار دیا ہے۔

اسی طرح ہم نے پہلے معتبر کتبِ حنفیہ سے کئی ایک فقہی روایات ذکر کی ہیں، جو اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ جس نے حرام وطی کی اور ایسے شبہے کی وجہ سے اسے حد نہ لگائی گئی، جس شبہے نے اس سے حد کو دور کر دیا تو اسے اس عورت کو مہر دینا ہوگا، جس سے اس نے وطی کی ہے، کیونکہ حرمت والے عضو میں تصرف کرنا حد زاجر یا مہر جابر سے خالی نہ ہوگا، بلکہ بعض روایات میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ زانیہ نے جو مال لیا ہے، اگر وہ عقدِ اجارہ کے ساتھ ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حلال ہوگا۔ پس ہم نے جو مرفوع حدیث اور فقہی روایات نقل کی ہیں، ان سے فعلی طور پر حرام وطی کو مال لینے کا سبب بنانا ثابت ہوگیا، چہ جائیکہ اس کا صرف امکان ہو۔ تب ہم کہیں گے: کیا حرام وطی کو مال لینے کا شرعی سبب بنانا ممکن ہے یا نہیں؟ پھر اگر تم کہو: ہاں، تو تم نے اپنے مطلق قول: ''حرام وطی کو مال لینے کے لیے شرعی سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔'' سے رجوع کر لیا، پس اس موافقت پر سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اور اگر تم کہو: نہیں، تو پھر اس حدیث کا اور ان فقہی روایات کا صحیح جواب کیا ہوگا، جو ہم نے فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے نقل کی ہیں؟]

(26) **قوله**: فيجب عليها أن ترد المال إلى مالكه.

[پس اس (زانیہ) پر واجب ہے کہ وہ مال اس کے مالک کو واپس کر دے]

**أقول**: إن أراد بمالكه الزاني فأي دليل على بقاء ملكه فيه بعد إعطاءه الزانية باختياره ورضاه، حتى يجب عليها رده؟

فإن المقبوض إذا كان برضا الدافع، وقد استوفىٰ الدافع عوضه المحرم كمن عاوض على خمر أو خنزير أو على زنا أو فاحشة، فهذا كيف يجب رده على الدافع؟ فهل يجوز أن يجمع له بين العوض والمعوض؟ وقضية العدل برد العوضين فإن القابض قبض مالا محرما، والدافع استوفىٰ عوضا محرما فإذا تعذر رد أحدهما فكيف يخص أحدهما بأن يجمع له بين العوض والمعوض، ويُفَوَّتُ على الآخر العوض والمعوض كلاهما؟ علىٰ

أن في ذلك إعانة لصاحب الفاحشة على الاثم والعدوان، وقد قال الله تعالیٰ: ﴿وَ لَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

فإن صاحب الفاحشة إذا علم أنه ينال غرضه ويسترد ماله اجترأ عليها فمثل هذا مما تصان الشريعة عن الإتيان به، وكيف يسوغ القول به، وهو يتضمن الجمع بين الظلم والفاحشة والغدر، و من أقبح القبيح أن يستوفي عوضه من المزني بها، ثم يرجع فيما أعطاها قهرا، قبح هذا مستقر في فطر جميع العقلاء، فلا تأتي به شريعة، ولكن لا يطيب للقابض أكله، بل هو خبيث، كما حكم به رسول الله ﷺ، وقال: مهر البغي خبيث،① ولكن خبثه لخبث مكسبه، لا لظلم من أخذ منه، فإذا تاب القابض في هذا الباب فقد زال عنه هذا الخبث أيضا ببركة التوبة، وصار طيبا يحل له أكله ولغيره، نعم لو كان المقبوض قد أخذ بغير رضا صاحبه ولا استوفیٰ عوضه، وجب عليه رده على صاحبه، إذا لم يتحلل منه، وإذ ليس فليس.

[اگر اس نے اس مال کے مالک سے زانی مراد لیا گیا ہے تو اس کے اپنے اختیار و رضا کے ساتھ زانیہ کو دینے کے بعد اس میں بقائے ملکیت کی کیا دلیل ہے کہ زانیہ پر اس مال کا لوٹانا واجب ہو؟

پس بلاشبہہ قبضے میں کی ہوئی چیز جب دینے والے کی رضا سے ہو اور دینے والے نے اس کا حرام بدلہ وصول کر لیا ہو، جیسے وہ شخص جس نے شراب یا خنزیر یا زنا یا بدکاری پر عوض وصول کیا ہو تو اس پر دینے والے کو لوٹانا کیسے واجب ہوتا ہے؟ تو کیا عوض اور معوض کے درمیان جمع جائز ہے؟ عدل و انصاف کا فیصلہ عوضین کے رد کے ساتھ ہے۔ پس لینے والے نے حرام مال قبضے میں لے لیا اور دینے والے نے اس کا حرام عوض اور بدلہ وصول کر لیا۔ پھر جب ان میں سے ایک کا رد متعذر ہو تو ان میں سے ایک کو کیسے خاص کیا جا سکتا ہے کہ ایک کے لیے عوض و معوض کو جمع کر دیا جائے اور دوسرے پر عوض و معوض دونوں کو ختم کر دیا جائے؟ مزید برآں یہ کہ اس میں بدکاری کرنے والے کی گناہ اور زیادتی کے ساتھ اعانت اور تعاون ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَ لَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] ”اور گناہ اور زیادتی پر ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔“

پس گناہ کرنے والے کو جب یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی غرض بھی پوری ہو جائے گی اور اس کا مال بھی واپس کر دیا جائے گا تو وہ گناہ پر اور زیادہ جری ہو جائے گا، پس شریعت اس طرح کے کام کرنے سے بچاتی ہے، لہٰذا اس کا قائل ہونا کیسے جائز ہو سکتا ہے، جب کہ یہ ظلم، گناہ اور غدر کو جمع کرنے والا ہے؟ اس کی سب سے بڑی قباحت یہ ہے کہ وہ اس عورت سے پورا عوض وصول کر

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٦٨)

لے، جس سے وہ زنا کرتا ہے، پھر زبردستی اس کو دیا ہوا مال واپس لے لیتا ہے۔ اس کی قباحت تمام عقلا کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے، شریعت اس کو کیسے روا کر سکتی ہے، لیکن لینے والے کے لیے اس کا کھانا صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ خبیث ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''زانیہ کا مہر (عوض) خبیث ہے۔'' لیکن اس کی خباثت کمائی کے ذریعے کے خبیث ہونے کی وجہ سے ہے، جس سے مال لیا ہے اس پر ظلم کی وجہ سے نہیں، پھر جب لینے والا اس باب میں توبہ کر لے تو یقیناً اس توبہ کی برکت سے یہ خباثت زائل ہوگئی اور وہ پاکیزہ بن گیا، جس کا کھانا اس کے لیے اور اس کے غیر کے لیے جائز ہے۔ جی ہاں! اگر قبضے میں لی گئی چیز اس کے مالک کی رضا کے بغیر ہو اور نہ مالک نے اس کا عوض لیا ہو تو لینے والے کے لیے مالک کو وہ مال واپس کرنا واجب ہوگا، جب وہ اس سے بَری الذمہ نہ ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر مال لوٹانا واجب نہیں ہوگا]

27 **قوله**: فإنه في يده أمانة.

[پس بلاشبہہ وہ اس کے ہاتھ میں ایک امانت ہے]

**أقول**: ممنوع، وقد مر سند المنع.

[یہ ممنوع ہے اور اس ممانعت کی دلیل پہلے گزر چکی ہے]

28 **قوله**: وما لم ترد المال، لم تصر تائبة، لأن رد المال من تمام توبته.

[جب تک وہ مال واپس نہیں کرے گی، وہ توبہ کرنے والی شمار نہ ہوگی، کیونکہ مال کو واپس کرنا اس کی توبہ کو مکمل کرنے کا حصہ ہے]

**أقول**: فيه نظر من وجهين: الأول منع الحصر، فإن تمام التوبة لا ينحصر في رد المال، فإن تمام التوبة يحصل بالتحلل من صاحب الحق أيضاً.

قال الإمام النووي رحمه الله في شرح صحيح مسلم (٢/ ٥٤): إن للتوبة ثلاثة أركان: الإقلاع، والندم على فعل تلك المعصية، والعزم على أن لا يعود إليها أبداً، فإن كانت المعصية لحق آدمي فلها ركن رابع، وهو التحلل من صاحب ذلك الحق.

والوجه الثاني للنظر أن هذا الحكم إنما هو فيما يتعلق بحقوق العباد، و الكلام فيما نحن فيه إنما هو فيما يتعلق بحقوق الله تعالیٰ، فما معنى هذا الكلام ههنا؟

[یہ بات دو وجہ سے محلِ نظر ہے: پہلی وجہ حصر کا ممنوع ہونا ہے، پس توبہ کا مکمل ہونا مال واپس کرنے میں منحصر نہیں ہے۔ پس بلاشبہہ صاحبِ حق سے بَری الذمہ ہونے سے بھی توبہ مکمل ہوجاتی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے: توبہ کے تین ارکان ہیں: اس معصیت کے ارتکاب سے باز آنا اور اس پر نادم ہونا اور یہ عزم کرنا کہ وہ دوبارہ اس گناہ کا ارتکاب نہیں کرے گا، پھر اگر اس معصیت کا تعلق کسی آدمی کے حق کے ساتھ ہو تو پھر توبہ کا ایک چوتھا رکن بھی ہوگا اور وہ ہے صاحبِ حق سے اپنے آپ کو بری الذمہ کروانا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حکم صرف ان معاملات کے ساتھ ہے، جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو، جب کہ ہم جس مسئلے پر گفتگو کر رہے ہیں، اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے حقوق کے ساتھ ہے تو پھر اس کلام کا یہاں کیا معنی ہوگا؟]

(29) **قوله**: وأما رابعا فالتبديل المذكور في الآية الكريمة مترتب على ثلاثة أشياء: التوبة والإيمان والعمل الصالح، فما لم يتحقق الأشياء الثلاثة، لم يجز الحكم بالتبديل.

وأنت تعلم أن المذكور في السؤال هو التوبة وحدها، و إثبات الإيمان بأن السؤال وارد في زانية مؤمنة أو بأن التوبة تتعقب الإيمان أيضاً ممكن، أما الأعمال الصالحة فليس لها ذكر في السؤال، ولم يتعرض له المجيب في جوابه.

فليت شعري كيف جاز له الحكم بالتبديل مع انتفاء شرطه، إن لم تصر صالحة أو مع انتفاء العلم بوجود الشرط.

[چوتھے یہ کہ آیتِ کریمہ میں مذکور تبدیلی تین چیزوں پر مرتب ہوتی ہے: توبہ، ایمان اور عمل صالح۔ پس جب یہ تین چیزیں ثابت نہ ہوں تو تبدیلی کا حکم لگانا جائز نہ ہوگا۔

آپ جانتے ہی ہیں کہ سوال میں صرف توبہ کا ذکر ہے اور ایمان کا اثبات اس کے ساتھ کہ سوال مومن زانیہ کے بارے میں وارد ہوا ہے یا اس کے ساتھ کہ توبہ کا ایمان کے بعد ہونا بھی ممکن ہے۔ رہے نیک اعمال تو ان کا سوال میں ذکر ہے نہ جواب دینے والا اس کے جواب کے درپے ہوا ہے۔

کاش مجھے یہ بتایا جائے کہ شرط کے منتفی ہونے کے ساتھ اگر وہ صحیح نہ ہو تو تبدیلی کا حکم لگانا کیسے جائز ہے یا وجودِ شرط کے ساتھ علم کے منتفی ہونے سے؟]

(30) **قوله**: وأما رابعا فالتبديل المذكور في الآية الكريمة مترتب على ثلاثة أشياء: التوبة والإيمان و العمل الصالح ... الخ.

[رہا چوتھا تو آیتِ کریمہ میں مذکورہ تبدیلی تین چیزوں پر مرتب ہوتی ہے: توبہ، ایمان اور عملِ صالح ...الخ]

**أقول**: ممنوع، فإن التبديل المذكور في الآية الكريمة مترتب على التوبة وحدها،

وأما الإيمان والعمل الصالح فهما تفسيران لها، أو المراد بالتوبة في الآية الكريمة هي التوبة من الأمور الثلاثة المذكورة من قبل، وهي الدعاء مع الله إلٰهاً آخر أي الإشراك بالله، وقتل النفس بغير حق، والزنا.

وظاهرٌ أن التوبة من الأول هو الإيمان أي التوحيد، ومن الأمرين الآخرين هو العمل الصالح، فالإيمان والعمل الصالح تفسيران للتوبة فالمترتب عليه التبديل المذكور هو التوبة وحدها.

فمن تاب مما ارتكبه من الأمور المذكورة ترتب عليه التبديل المذكور لا محالة، ويؤيد ما ذكرنا قول ابن عباس فيبدل الله سيآتهم حسنات حين يتوبون علىٰ ما رواه ابن جرير، وقول ابن كثيررحمه الله نقلًا عن أصحاب القول الثاني: أن تلك السيآت الماضية تنقلب بنفس التوبة النصوح حسنات، فإذا تحققت التوبة جاز الحكم بالتبديل لا محالة، فالزانية إذا تابت من الزنا فقد صارت عفيفة صالحة فيترتب على توبتها التبديل المذكور، و يجوز الحكم بالتبديل أيضاً.

وما ذكرنا من أن المعطوف تفسير للمعطوف عليه فنظائره في القرآن الكريم كثيرة، منها قوله تعالىٰ: ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ [آل عمران: ١٣٢] فإن إطاعة الرسول عين إطاعة الله تعالىٰ، قال تعالىٰ: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ [النساء: ٨٠] ومنها قوله تعالىٰ: ﴿اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ الْكِتٰبِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَ الْكِتٰبِ الَّذِيْۤ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ [النساء: ١٣٦] فإن الإيمان بالرسول وبالكتابين المذكورين تفسير للإيمان بالله، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓىِٕكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ [النساء: ١٣٦] الآية. فإن الكفر بالملائكة وبما ذكر بعدها تفسير للكفر بالله، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا﴾ [البقرة: ١٠٩] فإن الصفح هو العفو، ففي لسان العرب: هو صَفُوحٌ و صَفَّاحٌ عَفُوٌّ وَالصَّفُوْحُ الْكرِيْمُ، لأنه يصفح عمن جنىٰ عليه، وفي حديث عائشةرضي الله عنها تصف أباها صَفُوْحٌ عن الجاهلين أي كثير الصفح والعفو.① اهـ

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿مِمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا﴾ [النساء: ١٢٥] فإن اتباعه ملة إبراهيمعليه السلام تفسير للإسلام وجهه لله وهو محسن ومنها قوله

---

① لسان العرب (٢/ ٥١٢)

تعالیٰ: ﴿وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ﴾ [البقرۃ: ۱۷۷] فإن الإيمان باليوم الآخر و المذكور بعده تفسير للإيمان بالله.

[یہ ممنوع ہے۔ پس آیتِ کریمہ میں مذکورہ تبدیلی صرف توبہ پر مرتب ہوتی ہے۔ رہے ایمان اور عملِ صالح تو وہ دونوں اس (توبہ) کی تفسیر ہیں یا آیتِ کریمہ میں توبہ سے مراد پہلے سے مذکورہ تین امور سے توبہ ہی ہے اور وہ امور اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو پکارنا، کسی جان کو بغیر حق کے قتل کرنا اور زنا ہے۔

ظاہر یہ ہے کہ پہلے سے توبہ سے مراد ایمان یعنی توحید ہے اور بعد والے دو امور سے مراد عمل صالح ہے۔ پس ایمان اور عملِ صالح توبہ ہی کی دو تفسیریں ہیں۔ پس اس پر مرتب ہونے والی مذکورہ تبدیلی صرف توبہ ہے۔

پس جو شخص مذکورہ امور میں سے جس کے ارتکاب پر توبہ کرے گا، اس پر لا محالہ مذکورہ تبدیلی مرتب ہوگی۔ ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس کی تائید ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول سے بھی ہوتی ہے: پس اللہ تعالیٰ، جب وہ توبہ کر لیتے ہیں، ان کی برائیوں کو نیکیوں میں بدل دیتا ہے، جیسا کہ ابن جریر رحمہ اللہ نے اسے روایت کیا ہے اور ابن کثیر رحمہ اللہ کا قول کہ دوسرے قول والوں سے نقل کرتے ہوئے انھوں نے کہا ہے: وہ گذشتہ برائیاں نفسِ توبہ نصوح سے نیکیاں بن جاتی ہیں، پھر جب توبہ ثابت ہوگئی تو پھر لا محالہ تبدیلی کا حکم لگنا جائز ہوگیا۔ پس زانیہ نے جب زنا سے توبہ کر لی تو وہ پاک باز اور نیک بن گئی، پس اس کی توبہ پر مذکورہ تبدیلی مرتب ہوگی اور تبدیلی کا حکم لگانا بھی جائز ہوگا۔

ہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ معطوف علیہ کی تفسیر ہے تو قرآنِ کریم میں اس کے نظائر بہت زیادہ ہے، ان میں سے ایک فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ ''اور اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانو۔'' پس بلاشبہہ رسول کی اطاعت بعینہٖ اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ ''جو رسول کی فرماں برداری کرے تو بے شک اس نے اللہ کی فرماں برداری کی۔'' ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ الْكِتٰبِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَ الْكِتٰبِ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾ ''ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسول پر اور اس کتاب پر جو اس نے اپنے رسول پر نازل کی اور اس کتاب پر جو اس نے اس سے پہلے نازل کی۔'' پس رسول پر اور مذکورہ دو کتابوں پر ایمان، ایمان باللہ کی تفسیر ہے۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ ''اور جو شخص اللہ کے ساتھ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس

کے رسولوں اور یومِ آخرت (کے ساتھ) کفر کرے۔'' پس فرشتوں کے ساتھ اور جو اس کے بعد ذکر کیا گیا ہے، اس کے ساتھ کفر اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کی تفسیر ہے۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا﴾ ''سوتم معاف کرو اور درگزر کرو۔'' پس بلاشبہ صفح عفو ہی ہے۔ لسان العرب میں ہے: صفوح اور صفاح معاف کرنے والے کو کہتے ہیں اور صفوح کریم ہے، کیونکہ وہ اس سے درگزر کرتا ہے، جس نے اس کے خلاف جرم کا ارتکاب کیا ہوتا ہے اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں ہے، جس میں وہ اپنے والد کا وصف بیان کرتی ہیں۔ وہ جاہلین سے صفوح ہیں، یعنی بہت زیادہ درگزر کرنے والے اور معاف کرنے والے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿مِمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا﴾ جس نے اپنا چہرہ اللہ کے لیے تابع کر دیا، جبکہ وہ نیکی کرنے والا ہو اور اس نے ابراہیم کی ملت کی پیروی کی۔'' پس اس کا ملتِ ابراہیم کا اتباع کرنا، اپنے چہرے کو اللہ کے لیے مطیع کرنے کی تفسیر ہے، اس حال میں کہ وہ نیکی کرنے والا ہو۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ﴾ ''اور لیکن اصل نیکی اس کی ہے، جو اللہ اور یومِ آخرت اور فرشتوں اور کتاب اور نبیوں پر ایمان لائے۔'' پس آخرت کے دن پر اور بعد میں مذکور پر ایمان اللہ پر ایمان کی تفسیر ہے۔

**قال المجيب الثاني:** وأما خامسا فإن الآية الكريمة إنما تدل على تبدل أعمال المكلفين من صفة إلى صفة حيث أضيفت السيئات إليهم.

أما تبدل صفة الأموال أعني الحرمة فلا دلالة للآية عليها بوجه من الوجوه، ومن المعلوم أن الحرمة التي كان المال موصوفا بها قبل التوبة هي من صفات المال لا من صفات أعمال المرتكبين.

فإن قيل: إن تبدل صفة المال فرع تبدل صفة العمل. قلنا: ممنوع، وإن سلم كان إقراراً من المجيب بأن الحكم بحلة المال قياسي لا منصوص، والقياس من وظيفة المجتهد.

پانچویں آیتِ کریمہ مکلفین کے اعمال کے لیے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف بدل جانے پر اس حیثیت سے دلالت کرتی ہے کہ برائیوں کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے۔

رہا اموال کی صفت، یعنی حرمت کا بدلنا تو آیتِ کریمہ کسی بھی لحاظ سے اس پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ بلاشبہ وہ حرمت جس کے ساتھ مال توبہ سے پہلے موصوف تھا، وہ مال کی

صفات سے ہے نہ کہ مرتکبین کے اعمال کی صفات سے۔

پھر اگر یہ کہا جائے: مال کی صفت کا بدلنا عمل کی صفت کے بدلنے کی فرع ہے، تو ہم کہیں گے: یہ ممنوع ہے اور اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو یہ جواب دینے والے کی طرف سے اس بات کا اقرار ہوگا کہ مال کی حلت کا حکم قیاس سے منصوص نہیں ہے اور قیاس مجتہد کا کام ہے]

31 **قوله:** وأما خامسا فإن الآية الكريمة إنما تدل على تبدل أعمال المكلفين من صفة إلى صفة.

[رہا پانچواں تو آیتِ کریمہ مکلفین کے اعمال کے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف بدلنے پر دلالت کرتی ہے]

**أقول:** هذا إقرار من المجيب الثاني ههنا أن الآية الكريمة تدل على تبدل أعمال المكلفين من صفة إلى صفة أي علىٰ التبدل الوصفي بل إقرار منه بأنها لا تدل إلا علىٰ هذا التبدل الوصفي يعني أنها لا تدل على التبدل الذاتي، كما تدل عليه كلمة: إنما، وقد كان نازعنا إلى ههنا في ذلك نزاعا طويلا، فلنعم هذا الوفاق!

ولكن لو كان أقر بذلك في الابتداء لاستراح من هذا التعب، ولقصرت مسافة البحث، ولكن لا بأس فإن العبرة بالخواتيم.

[یہاں پر یہ مجیب ثانی کی طرف سے اقرار ہے کہ بلاشبہہ آیتِ کریمہ مکلفین کے اعمال کے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف بدلنے، یعنی وصفی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے، بلکہ یہ اس کی طرف سے یہ اقرار ہے کہ یہ تو صرف اس وصفی تبدیلی ہی پر دلالت کرتی ہے، یعنی وہ ذاتی تبدیلی پر دلالت نہیں کرتی، جس طرح کلمہ "إنما" اس پر دلالت کرتا ہے، یقیناً اس نے یہاں تک ہمارے ساتھ طویل جھگڑا کیا ہے، اچھا ہوا جو یہ موافقت ہوگئی!

لیکن اگر وہ ابتدا میں اس کا اقرار کر لیتا تو اس تھکاوٹ وتکلف سے آرام پا لیتا اور بحث کی مسافت کم ہو جاتی، لیکن پھر بھی کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اعمال کا اعتبار خاتمہ کے ساتھ ہوتا ہے]

32 **قوله:** أما تبدل صفة الأموال أعني الحرمة فلا دلالة للآية عليها بوجه من الوجوه.

[رہا اموال کی صفت، یعنی حرمت کا بدلنا تو آیت کسی بھی لحاظ سے اس پر دلالت نہیں کرتی ہے]

**أقول:** إن أراد به أن الآية الكريمة لا تدل على تبدل صفة الأموال مطابقة بوجه من الوجوه فمسلم، ولكن الدلالة لا تنحصر في المطابقة، وإن أراد به أنها لا

تدل على هذا التبدل أصلًا لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاما فممنوع.

وأيضاً إن أراد به أن الآية الكريمة لا تدل عليه بعبارة النص فمسلم، ولكن الدلالة لا تنحصر في العبارة، وإن أراد به أنها لا تدل عليه أصلا لا بعبارة النص ولا بإشارته ولا بدلالته ولا باقتضائه فممنوع، كيف وإن السيئات قد تبدلت حسنات بالتوبة، وإن المال المكتسب بالسيئة صار مكتسبا بالحسنة، والمال المكتسب بالحسنة حلال بلا شبهة فلزم أن يكون المال المذكور حلالا البتة، فالآية الكريمة، وإن لم تدل على تبدل صفة الأموال مطابقة وعبارة، ولكنها تدل عليه التزاما وإشارة أو دلالة أو اقتضاء فاستبعاد حله استبعادٌ بلا موجب ناشيئٌ من عدم الإلف بذلك ومن استماع ذلك في أول وهلة.

وكثيرا ما يعرض مثل هذا الاستبعاد لكثير من الناس العقلاء، ثم يزول ذلك بعد التدبر الكامل، إذا صحت النية لإذعان الحق بعد ظهوره.

[اگر تو اس کا اس سے یہ ارادہ ہے کہ آیتِ کریمہ مطابقتاً کسی بھی وجہ سے اموال کی صفت کے بدلنے پر دلالت نہیں کرتی تو یہ تسلیم شدہ، لیکن دلالت صرف مطابقت ہی میں منحصر نہیں ہے اور اگر اس سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ آیتِ کریمہ مطابقتاً، تضمناً اور التزاماً کسی بھی لحاظ سے اس تبدیلی پر دلالت نہیں کرتی تو اس کی یہ بات ممنوع ہے۔

نیز اگر اس کا ارادہ یہ ہے کہ آیتِ کریمہ عبارت النص کے ساتھ اس پر دلالت نہیں کرتی تو بھی یہ بات قابلِ تسلیم ہے، لیکن دلالت صرف عبارت النص میں منحصر نہیں ہے اور اگر اس کا ارادہ یہ ہے کہ یہ آیتِ کریمہ عبارت النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاے نص کسی بھی لحاظ سے اس پر دلالت نہیں کرتی تو یہ بات ممنوع ہے۔ کیسے نہ ہو، جب کہ برائیاں توبہ کے ساتھ نیکیوں میں بدل جاتی ہیں اور گناہ کے ساتھ کمایا ہوا مال نیکی کے ساتھ کمایا ہوا مال بن جائے گا اور نیکی کے ساتھ کمایا ہوا مال بلاشبہہ حلال ہے۔ پس لازم آیا کہ مذکورہ مال یقیناً حلال ہے۔ لہٰذا آیتِ کریمہ اگرچہ مطابقتاً اور عبارتاً صفتِ اموال کی تبدیلی پر دلالت نہیں کرتی، لیکن وہ التزاماً اور اشارتاً یا دلالتاً یا اقتضاءاً اس پر دلالت کرتی ہے، پس اس کی حلت کو بعید خیال کرنا بغیر کسی موجب کے اسے بعید خیال کرنا ہے، جو اس سے نامانوس ہونے کی وجہ سے ہے اور پہلے پہل اسے سننے سے پیدا ہوتا ہے۔

بہت سے عقل مند لوگوں کو اکثر اس قسم کا استبعاد (ناممکن خیال کرنا) لاحق ہوجاتا ہے، پھر کامل تدبر کرنے کے بعد یہ زائل ہوجاتا ہے، بشرطیکہ جب حق کے ظاہر ہونے کے بعد اس کو مان لینے کے

حوالے سے نیت صحیح اور درست ہو]

33 **قوله**: فإن قيل: إن تبدل صفة المال فرع تبدل صفة العمل، قلنا: ممنوع.

[پھر اگر کہا جائے: صفتِ مال کا بدلنا صفتِ عمل کے بدلنے کی فرع ہے تو ہم کہیں گے: یہ ممنوع ہے]

**أقول**: دليل المقدمة الممنوعة أن تبدل صفة المال من لوازم تبدل صفة العمل كما سبق، واللازم فرع الملزوم البتة.

[مقدمہ ممنوعہ کی دلیل یہ ہے کہ صفتِ مال کا بدلنا صفتِ عمل کی تبدیلی کے لوازم میں سے ہے، جس طرح پہلے گزر چکا اور یقیناً لازم، ملزوم کی فرع ہے]

34 **قوله**: وإن سلم كان إقرار من المجيب بأن الحكم بحلة المال قياسي لا منصوص.

[اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ مجیب کی طرف سے اس بات کا اقرار ہوگا کہ مال کی حلت کا حکم قیاسی ہے نہ کہ منصوص۔

**أقول**: هذا نتيجة النظر الابتدائي وإلا فليس لأحد ممن رجع النظر كرتين في دلائل هذه المسألة أن يقول به، فإن كتب الأصول مشحونة بأن الاستدلال بعبارة نص الكتاب أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه ليس من الاستدلال بالقياس في شيئ، بل هو استدلال بنص الكتاب ليس إلا.

[یہ ابتدائی نظر کا نتیجہ ہے، ورنہ جس نے بھی اس مسئلے کے دلائل میں بار بار نظر دوڑائی، وہ اس کا قائل ہونے والا نہیں ہے، پس بلاشبہہ اصول کی کتابیں بھری پڑی ہیں کہ نصِ کتاب یا اشارے یا دلالت یا اس کے اقتضا سے استدلال کرنا بالکل قیاس کے ساتھ استدلال کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اور صرف نصِ کتاب کے ساتھ استدلال کرنا ہے]

35 **قوله**: والقياس من وظيفة المجتهد.

[قیاس صرف مجتہد کا کام ہے]

**أقول**: التوصل إلى الفقه مطلقا من وظيفة المجتهد، إذ الفقه على ما هو مذكور في كتب أصول الفقه المتداولة هو العلم بالأحكام الشرعية العملية الحاصل من الأدلة الأربعة التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ودليل المقلد، وهو قول مجتهده، ليس بواحد من الأربعة فتحصيل العلم بالأحكام المذكورة الحاصل بالنظر في دليل من الأدلة الأربعة مخصوص بالمجتهد، ليس للمقلد منه حظ

أصلًا، فعلم المقلد، وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم، لكنه لم يحصل من النظر في الدليل.

فليس علم المقلد من الفقه في شيئ، فالتوصل إلى الفقه مطلقا من وظيفة المجتهد، فالاستدلال على حكم من الأحكام المذكورة بدليل الأدلة الأربعة المذكورة، ليس من وظيفة المقلد. فقوله: والقياس من وظيفة المجتهد. إن كان مقصوده بهذا القول الاعتراض على من استدل بالقياس، وهو من المقلدين فاعتراضه على مثل هذا المقلد حق بلا شبهة، ولكن لا شك أن هذا القائل قد استدل بزعمه في هذه المسألة التي نحن فيها بعدة من الأدلة الأربعة المذكورة، فإن كان مجتهدا فلا اعتراض عليه، وإلا فهو محل اعتراض نفسه.

وأقول أيضاً: إن الاجتهاد ليس كالنبوة في أنه كما اختتمت النبوة اختتم الاجتهاد أيضا كما زُعم، فالقول باختتام الاجتهاد مجرد دعوى، ليس عليه أثارة من علم.

قال مولانا بحر العلوم الكنوي رحمه الله في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (ص: ٦٢٤):

ثم إن من الناس من حكم بوجوب خلو الزمان عن المجتهد بعد العلامة النسفي، واختتم الاجتهاد به، وعنوا به الاجتهاد في المذهب، وأما الاجتهاد والمطلق فقالوا: اختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة. وهذا كله هوس من هوساتهم، لم يأتوا عليه بدليل، ولا يعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث عليهم بأنهم أفتوا فضلوا وأضلوا، ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلا الله. اهـ

[مطلق طور پر فقہ کی طرف پہنچنا مجتہد کا کام ہے، کیونکہ فقہ جیسا کہ متداول کتبِ اصول احکامِ شرعیہ عملیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو ادلہ اربعہ سے حاصل ہوتا ہے اور وہ ادلہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہے۔ دلیلِ مقلد جو اس کے مجتہد کا قول ہے، وہ ان چار دلائل میں سے نہیں ہے۔ احکامِ مذکورہ کا علم حاصل ہونا، جو ادلہ اربعہ میں سے کسی دلیل میں نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، مجتہد کے ساتھ خاص ہے، مقلد کا اس میں سرے سے کوئی حصہ نہیں ہے۔ پس مقلد کا علم اگرچہ مجتہد کے قول کی طرف مستند ہو، وہ مجتہد، جو اپنے علم کی طرف اور دلیلِ حکم کی طرف مستند ہے، لیکن مقلد کا علم دلیل میں نظر وفکر کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا ہے۔

پس علمِ مقلد کی فقہ میں کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ پس فقہ کی طرف توصل مطلق طور پر مجتہد کا کام ہے۔ احکامِ مذکورہ میں سے کسی حکم پر مذکورہ ادلہ اربعہ کے ساتھ استدلال کرنا مقلد کا کام نہیں ہے۔ پس

اس کا یہ قول ''قیاس مجتہد کا کام ہے۔'' اگر تو اس قول کے ساتھ اس کا مقصود قیاس کے ساتھ استدلال کرنے والے پر، جو مقلدین سے ہے، اعتراض ہو تو اس کا اس قسم کے مقلد پر اعتراض بلاشبہہ برحق ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے قائل نے اپنے گمان کے مطابق اس مسئلے میں، جس پر ہم بحث کر رہے ہیں، مذکورہ ادلہ اربعہ سے چند دلائل کے ساتھ استدلال کیا ہے، پس اگر وہ مجتہد ہو تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے، ورنہ وہ تو بذاتِ خود محلِ اعتراض ہے اور میں یہ بھی کہتا ہوں: یقیناً اجتہاد اس مفہوم میں نبوت کی طرح نہیں ہے کہ جس طرح نبوت ختم ہوگئی ہے، اجتہاد بھی ختم ہو چکا ہے، جس طرح یہ گمان کیا گیا ہے، پس اجتہاد کے اختتام پذیر ہونے کا قول محض ایک ایسا دعویٰ ہے، جس پر علم کی کوئی نقل شدہ بات ثابت نہیں ہے۔

مولانا بحر العلوم لکھنوی رحمہ اللہ نے ''فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت'' (ص: ٦٢٤) میں کہا ہے: پھر لوگوں میں سے وہ بھی ہے، جس نے یہ حکم لگایا کہ علامہ نسفی کے بعد زمانے کا مجتہد سے خالی ہونا واجب ہے اور اس پر اجتہاد ختم ہوگیا اور اس سے انھوں نے مذہب میں اجتہاد کرنا مراد لیا ہے۔ رہا مطلق اجتہاد تو انھوں نے کہا ہے: یہ ائمہ اربعہ کے ساتھ ختم ہوگیا، حتی کہ انھوں نے امت پر ان میں سے کسی ایک کی تقلید کو واجب قرار دیا۔ یہ سب ان کا پاگل پن ہے، جس پر انھوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ ان کے کلام کی کوئی پروا نہیں کی جائے گی، وہ تو ان لوگوں میں سے ہیں، جن کے بارے میں حدیث نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ انھوں نے فتویٰ دے کر اپنے آپ کو اور دوسرے لوگوں کو گمراہ کیا ہے اور یہ نہیں سمجھا ہے کہ یہ غیب کی خبر دینا ہے اور ان پانچ چیزوں میں داخل ہے، جن کو صرف اللہ ہی جانتا ہے]

**قال المجيب الثاني**: وأما سادساً فبأن الآية مخصوص بمن أسلم من الكفار، كما ينادي عليه صدر الآية، أعني قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] وعجزها، أعني قوله تعالىٰ: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ﴾ [الفرقان: ٧٠] الآية، و في الحديث: أن الإسلام يهدم ما كان قبله.①

وقال ابن جرير في تفسيره: إلا من تاب من المشركين فآمن بالله ورسوله وعمل عملا صالحا يقول: وعمل بما أمر الله فأطاعه، فإن الله فاعل به من إبدال سيئ أعماله في الشرك بحسنها في الإسلام.② انتهى

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢١)

② تفسير ابن جرير (٩/ ٤١٤)

وعن ابن عباس قال: يبدل الله أعمالهم السيئة التي كانت في الشرك بالأعمال الصالحة حين دخلوا في الإيمان۔① (ابن جرير)

فلا يصح الاستدلال بها على تبدل الآثام التي جعل الشرع لها حدوداً، وألزمها على المسلمين، ونهىٰ عن الشفاعة فيها والعفو عنها بعد محلها إلا ما شاء الله.

[رہا چھٹا تو وہ یہ ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے، جو کفار میں سے مسلمان ہوئے، جس طرح آیت کا شروع حصہ پکار رہا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول: ﴿وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰہِ اِلٰھًا اٰخَرَ﴾ ''اور وہ جو اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتے۔'' اور بعد والا حصہ یعنی فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ﴾ ''مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا'' اور حدیث میں ہے کہ اسلام پہلے (حالت کفر والے) گناہ مٹا دیتا ہے۔

امام ابن جریر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: مگر مشرکین میں سے جس نے توبہ کر لی، پھر وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آیا اور نیک عمل کیا۔ وہ کہتا ہے: اور اس نے اس پر عمل کیا، جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے تو اس نے اس کی اطاعت کی، پھر بلاشبہہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ یہ سلوک کرنے والا ہے کہ شرک کی حالت میں سرزد ہونے والے اس کے برے اعمال کو وہ اسلام کی حالت میں اچھے اعمال کے ساتھ بدل دے گا۔

سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ حالت شرک میں ان کے برے اعمال کو ان کے ایمان میں داخل ہونے کے بعد نیک اعمال کے ساتھ بدل دے گا۔

پس اس کے ساتھ ان گناہوں کے بدلنے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، جن کی شریعت نے حدود مقرر کی ہیں، ان (حدود) کو مسلمانوں پر لازم کیا ہے، ان میں شفاعت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور ان کے حلال ہونے کے بعد ان کو معاف کرنے سے منع فرمایا ہے۔ إلا ما شاء الله]

36 **قوله**: فإن الآية مخصوص بمن أسلم من الكفار.

[پس یقیناً آیت ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے، جو کفار میں سے مسلمان ہوئے]

**أقول**: القول بأن الآية الكريمة مخصوصة بمن أسلم من الكفار، إن كان بحسب شأن نزولها فمسلم، وإن كان بحسب حكمها فممنوع، كيف واللفظ عام، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن التمسك إنما هو باللفظ،

---

① المصدر السابق.

وهو عام، و خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ، ولا يقتضي اقتصاره عليه، ولا يبطل بدخول من دخل في حكم الآية من الناس أن يكون صحيحا نزولها في من نزلت فيه، وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من غير نكير التمسك بالعمومات الواردة في أسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا منهم علىٰ أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك كآية الظهار، نزلت في امرأة أوس بن الصامت رضي الله عنه، وآية اللعان في هلال بن أمية رضي الله عنه، وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن، وآية الميراث في جابر رضي الله عنه، وآية المحاربة في كافر من أهل الكتاب، وكقوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»① ورد في شاة ميمونة رضي الله عنها، وقوله ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شيئ إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه»② ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة، وهكذا.

قال ابن جرير في آية المحاربة: فإن قال لنا قائل: وكيف يجوز أن تكون الآية نزلت في الحال التي ذكرت من حال نقض كافر من بني إسرائيل عهده، ومن قولك إن حكم هذه الآية حكم من الله في أهل الإسلام دون أهل الحرب من المشركين؟ قيل: جاز أن يكون ذلك كذلك، لأن حكم من حارب الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا من أهل ذمتنا وملتنا واحد، والذين عنوا بالآية كانوا أهل عهد وذمة، وإن كان داخلا في حكمها كل ذمي و ملي، وليس يبطل بدخول من دخل في حكم الآية من الناس أن يكون صحيحا نزولها في من نزلت فيه.③ اهـ

علىٰ أنه لو لم يعتبر عموم اللفظ، بل اعتبر خصوص السبب، لكان جميع أحكام القرآن والحديث مختصة بمن نزل أو ورد فيه، ولو كان الأمر كذلك لزم أن يكون جميع من سواهم سواء، كانوا من الأصحاب رضي الله عنهم أو من التابعين أو ممن بعدهم إلى يوم القيام، غير مكلفين بحكم من أحكام الإسلام، وبطلان ذلك مما لا يخفىٰ على أحد من الأنام.

[یہ کہنا کہ آیت ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے، جو کفار میں سے مسلمان ہوئے، اگر تو یہ کہنا اس کی

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٢٨)

② سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٥٢١) هذا الحديث مروي من طرق، لكنها لا تخلو من ضعف. قال النووي: اتفق المحدثون على تضعيفه، وقال ابن المنذر: أجمع العلماء علىٰ أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعما أو لونا أو ريحا فهو نجس. انظر: التلخيص الحبير (١/ ١٥)

③ تفسير الطبري (٤/ ٥٤٦)

شانِ نزول کے اعتبار سے ہے تو قابلِ تسلیم ہے اور اگر یہ اس کے حکم کے اعتبار سے ہے تو یہ ممنوع ہے۔ کیسے نہ ہو، جب کہ اس کا لفظ عام ہے اور اعتبار عمومِ لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا، کیونکہ تمسک تو لفظ کے ساتھ ہوتا ہے، جو عام ہے اور خصوصِ سبب عمومِ لفظ کے منافی نہیں ہوتا اور نہ اس کو اس پر اقتصار و اکتفا کا تقاضا کرتا ہے، لوگوں میں سے جو اس آیت کے حکم میں داخل ہے، اس کے داخل ہونے سے یہ باطل نہیں ہوتا کہ اس کا نازل ہونا اس کے بارے میں صحیح ہو، جس سے متعلق یہ نازل ہوئی۔ یقیناً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والے لوگوں سے بغیر کسی انکار کے ان عمومات کے ساتھ تمسک کرنا مشہور ہے، جو خاص اسباب میں، ان کو ان اسباب پر بند کیے بغیر، وارد ہوئے ہیں، پس یہ ان کی طرف سے اجماع ہوگا کہ عمومِ لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا۔ یہ آیتِ ظہار کی طرح ہے، جو اوس بن صامت رضی اللہ عنہ کی بیوی کے بارے میں نازل ہوئی نیز آیتِ لعان کی طرح ہے، جو ہلال بن امیہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں اتری اور آیتِ سرقہ کی طرح ہے جو صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر کے چرائے جانے پر نازل ہوئی یا ڈھال چرانے کے بارے میں تھی اور آیتِ میراث کی طرح ہے جو جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں اتری اور آیتِ محاربہ کی طرح ہے، جو اہلِ کتاب کے ایک کافر کے بارے میں نازل ہوئی اور جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''جس چمڑے کو رنگ لیا جائے، پس وہ یقیناً پاک ہو جاتا ہے۔'' یہ فرمان میمونہ رضی اللہ عنہا کی بکری کے بارے میں نازل ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز پلید نہیں کرتی، مگر جو اس کے ذائقے یا اس کے رنگ یا اس کی بو کو بدل دے۔ یہ ارشاد بئر بضاعۃ کے بارے میں سوال کے جواب میں وارد ہوا تھا، اسی طرح کی مزید آیات و احادیث ہیں۔

امام ابن جریر رحمہ اللہ نے آیتِ محاربہ کے بارے میں کہا ہے: پھر اگر کوئی کہنے والا ہمیں یہ کہے: کیسے یہ جائز ہے کہ یہ آیت بنی اسرائیل کے ایک کافر کے اپنا عہد توڑنے کے بارے میں نازل ہوئی ہو اور تو کہے کہ بلاشبہہ اس آیت کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہلِ اسلام کے بارے میں ہے نہ کہ مشرکین میں سے اہلِ حرب کے بارے میں؟ کہا گیا ہے: اس کا ایسے ہونا جائز ہے، کیونکہ جو لوگ ہمارے اہلِ ذمہ اور اہلِ ملت میں سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد بھرپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، ان کا حکم ایک ہی ہے۔ انھوں نے اس آیت سے جو لوگ مراد لیے ہیں، وہ اہلِ عہد اور اہلِ ذمہ ہیں۔ اگرچہ اس آیت کے حکم میں ہر ذمی اور ملت والا داخل ہے، مگر لوگوں میں سے اس آیت کے حکم میں داخل ہونے والوں کے داخل ہونے سے جن کے بارے میں یہ نازل ہوئی ہے، ان کے بارے میں اس کا نزول باطل نہیں ہوتا۔

کیوں کہ اگر عمومِ لفظ کا اعتبار نہ کیا جائے، بلکہ خصوصِ سبب کا اعتبار کیا جائے تو قرآن و حدیث کے تمام احکام انھیں کے ساتھ مخصوص ہو جائیں، جن کے بارے میں نازل ہوئے ہیں اور اگر معاملہ ایسے ہی ہو تو لازم آتا ہے کہ ان کے سوا سارے لوگ احکامِ اسلام میں سے کسی حکم کے ساتھ غیر مکلّف ہونے میں برابر ہو جائیں۔ خواہ وہ صحابہ کرام ہوں یا تابعین یا ان کے بعد قیامت تک۔ مگر اس کا باطل ہونا ان چیزوں سے ہے، جو عوام میں سے کسی پر مخفی نہیں ہیں]

(37) **قوله**: كما ينادي عليه صدر الآية، أعني قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ﴾ وعجزها أعني قوله تعالىٰ: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ﴾ الآية.

[جس طرح آیت کا پہلا حصہ پکار رہا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ﴾ ''اور وہ جو اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتے۔'' اور اس کا پچھلا حصہ، یعنی فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ﴾ ''مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا۔'']

**أقول**: لا نسلم أن شيئا من صدر الآية وعجزها ينادي على اختصاص حكمها بالكفار، بل كل من الصدر والعجز ينادي بأعلىٰ صوت على اشتراك حكمها بين المسلمين والكفار، فإن قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ﴾ [الفرقان: ٦٨] في صدر الآية مشترك بينهما، وكذا قوله تعالىٰ: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ﴾ [الفرقان: ٧٠] في عجزها.

[ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس آیت کا پہلا اور پچھلا حصہ اس کے حکم کے کفار کے ساتھ خاص ہونے پر پکار رہا ہے، بلکہ اس کا پہلا اور پچھلا حصہ بلند آواز سے یہ پکار رہا ہے کہ اس کا حکم مسلمانوں اور کافروں کے درمیان مشترک ہے۔ پس یقیناً اس آیت کے پہلے حصے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ﴾ ''اور نہ اس جان کو قتل کرتے ہیں، جسے اللہ نے حرام کیا ہے، مگر حق کے ساتھ اور نہ زنا کرتے ہیں۔'' ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اور اسی طرح آخری حصے میں یہ فرمان: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ﴾ ''مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا۔'' ہے]

(38) **قوله**: وفي الحديث أن الإسلام يهدم ما كان قبله.

[حدیث میں آیا ہے کہ اسلام پہلے (حالتِ کفر کے) گناہ مٹا دیتا ہے]

**أقول**: ليس في هذا الحديث ما يدل على أن شيئا مما سوىٰ الإسلام لا يهدم ما كان

قبله، إذ ليس في الحديث إلا مجرد التنصيص على الشيئ باسمه، ولو كان مجرد التنصيص على الشيئ باسم، يدل على نفي الحكم عما عداه، لزم الكفر في قولنا: محمد رسول الله، والكذب في قولنا: زيد موجود، لأن معنى الأول على هذا التقدير أن أحدا ممن سوى محمدﷺ ليس برسول الله، وهو كفر صريح أيّ صريح، ومعنى الثاني أن غير زيد ليس بموجود، وهو كذب محض. علىٰ أنه كما أن في الحديث أن الإسلام يهدم ما كان قبله، كذلك في ذلك الحديث نفسه أن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله. رواه مسلم① (مشكوة، ص: ٦)

فأين في الحديث أن شيئاً مما سوىٰ الإسلام لا يهدم ما كان قبله حتى يكون هذا الحكم مخصوصا بمن أسلم؟ ولو كان معناه أن شيئا مما سوى الإسلام لا يهدم ما كان قبله، لزم أن الهجرة والحج لا يهدمان ما قبلهما مع أن في الحديث أنهما يهدمان ما قبلهما، وفي ذلك من التناقض ما لا يخفى.

ومثل هذا يجري في قولهﷺ: أن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله فيلزم أن شيئا مما سوى الهجرة والحج لا يهدم ما كان قبلهما فيلزم أن الإسلام لا يهدم ما كان قبله وهكذا. فيلزم أن يكون كل من الأمور الثلاثة مناقضا للآخرين فيلزم التناقض الكثير في حديث واحد.

[اس حدیث میں کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو کہ اسلام کے سوا کوئی چیز پہلے گناہ نہیں مٹاتی ہے، کیوں کہ حدیث میں تو صرف ایک چیز پر اس کے نام کے ساتھ تنصیص ہے اور اگر کسی چیز پر محض اس کے نام کے ساتھ تنصیص اس کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہوتی تو ہمارے اسی قول ''محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔'' پر کفر اور اس قول: ''زید موجود ہے'' پر جھوٹ لازم آتا، کیوں کہ اس تقدیر پر پہلے قول کا معنی یہ ہوگا کہ محمد ﷺ کے سوا کوئی اللہ کا رسول نہیں ہے اور یہ بالکل صریح کفر ہے اور دوسرے قول کا معنی یہ ہے کہ زید کے علاوہ کوئی دوسرا موجود نہیں ہے اور یہ محض جھوٹ ہے۔ مزید برآں جس طرح حدیث میں یہ ہے کہ اسلام پہلے (حالتِ کفر کے) گنا مٹا دیتا ہے، اسی طرح اسی حدیث میں ہے کہ ہجرت اور حج بھی گذشتہ گناہوں کو مٹا دیتے ہیں]

پس حدیث میں یہ کہاں ہے کہ اسلام کے سوا کوئی چیز پہلے کے گناہ نہیں مٹاتی ہے، تاکہ یہ حکم اس کے ساتھ خاص ہو جائے جو مسلمان ہوا؟ اگر اس کا معنی یہ ہو کہ اسلام کے سوا کوئی چیز پہلے گناہ نہیں

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢١)

مٹاتی تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہجرت اور حج پہلے گناہ نہیں مٹاتے، جبکہ (اسی) حدیث میں ہے کہ وہ دونوں پہلے گناہ مٹا دیتے ہیں، لہٰذا اس میں جو تناقض ہے، وہ کسی پر مخفی نہیں ہے۔

اسی طرح کی بات آپ ﷺ کے اس فرمان میں جاری ہوتی ہے کہ ہجرت پہلے گناہ مٹا دیتی ہے اور حج پہلے گناہ مٹا دیتا ہے، پس اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہجرت اور حج کے سوا کوئی چیز پہلے گناہ نہیں مٹاتی، پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اسلام پہلے گناہ نہیں مٹاتا، جس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ تینوں امور ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ پس ایک ہی حدیث میں بہت سا تناقض لازم آتا ہے]

(39) **قوله**: قال ابن جرير في تفسيره ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ...﴾ إلى قوله: حين دخلوا في الإيمان.

[ابن جریر ؒ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ...﴾ اس کے اس فرمان تک: جب وہ ایمان میں داخل ہوئے]

**أقول**: جوابه أن ليس فيه إلا مجرد التنصيص على الشيئ باسمه، وقد مر أنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه.

[اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف ایک چیز پر اس کے نام کے ساتھ نص وصراحت ہے اور یہ گزر چکا کہ یہ اپنے سوا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا]

(40) **قوله**: فلا يصح الاستدلال بها على تبدل الأثام التي جعل الشرع لها حدوداً، وألزمها على المسلمين.

[پس اس (آیت) کے ساتھ ان گناہوں کی تبدیلی پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، جن گناہوں کی شریعت نے حدود مقرر کی ہیں اور ان حدود کو مسلمانوں پر لازم کیا ہے]

**أقول**: لا نسلم أن السيئات التي هي غير متعلقة بحقوق العباد كالزنا، لو تاب عنها أصحابها قبل أن يحكم الحاكم عليهم بحدودها، لم تقبل توبتهم، ولم تتبدل بالتوبة حسنات. ألا ترى إلى ما روي عن أبي هريرة ؓ قال: جاء ماعز بن مالك الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: «إنه قد زنىٰ فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر فقال: إنه قد زنىٰ، فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر فقال: يا رسول الله! إنه قد زنىٰ فأمر به في الرابعة فأخرج إلى الحرة فرجم بالحجارة، فلما وجد مس الحجارة فر يشتد حتى مر برجل معه لحي جمل فضربه به، وضربه الناس حتى مات، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ أنه فر حين وجد مس الحجارة ومس الموت، فقال رسول الله ﷺ: هلا تركتموه؟ رواه الترمذي وابن

ماجه، وفي رواية: هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه؟» ① (مشكوة، ص: ٣٠٢)

وعن بريدة رضي الله عنه قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! طهرني، فقال: « ويحك! ارجع فاستغفر الله وتب إليه» الحديث رواه مسلم. ② (مشكوة، ص: ٣٠٢)

ففي هذا الحديث أن الزاني المقر على نفسه بالزنا، لو رجع من إقراره أو هرب، سقط عنه الحد، ولو تاب قبلت توبته، بل لو هرب في أثناء إقامه الحد عليه سقط الباقي، وقبلت توبته بعد ذلك لو تاب.

وقال ابن كثير رحمه الله (٣/ ٣٣٨): قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [المائدة: ٣٤] أما على قول من قال: إنها في أهل الشرك فظاهر، وأما المحاربون المسلمون فإذا تابوا قبل القدرة عليهم فإنه ليسقط عنهم تحتم القتل والصلب وقطع الرجل، وهل يسقط قطع اليد أم لا؟ فيه قولان للعلماء، وظاهر الآية يقتضي سقوط الجميع، وعليه عمل الصحابة، كما قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو سعيد الأشج حدثنا أبو أسامة عن مجالد عن الشعبي قال كان حارثة بن بدر التميمي من أهل البصرة، وكان قد أفسد في الأرض، وحارب، فكلم رجالا من قريش، منهم الحسن بن علي و ابن عباس و عبدالله بن جعفر، فكلموا عليا فيه، فلم يؤمنه، فأتىٰ سعيد بن قيس الهمداني فخلفه في داره، ثم أتىٰ عليا فقال: يا أمير المومنين! أرأيت من حارب الله ورسوله وسعىٰ في الأرض فسادا، فقرأ حتى بلغ: ﴿إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٤] فقال: اكتب له أمانا. قال سعيد بن قيس: فإنه حارثة بن بدر.

وكذا رواه ابن جرير من غير وجه عن مجالد عن الشعبى به، وروىٰ ابن جرير من طريق سفيان الثوري عن السدي، ومن طريق أشعث، كلاهما عن عامر الشعبي قال: جاء رجل من مراد إلى أبي موسىٰ رضي الله عنه، وهو على الكوفة في إمارة عثمان رضي الله عنه، بعد ما صلىٰ المكتوبة، فقال: يا أبا موسىٰ هذا مقام العائذ بك، أنا فلان بن فلان المرادي، وإني كنت حاربت الله ورسوله، وسعيت في الأرض فسادا، وإني تبت من قبل أن تقدروا علي، فقام أبو موسىٰ فقال: إن هذا فلان بن فلان، وإنه حارب الله ورسوله، وسعىٰ في الأرض فسادا، وإنه تاب من قبل أن نقدر عليه، فمن لقيه فلا يعرض له إلا بخير... إلى أن قال: ثم قال ابن جرير: حدثني علي حدثنا الوليد بن مسلم قال: قال الليث، وكذلك حدثني موسىٰ بن

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٥٥٤) مشكاة المصابيح (٢/ ٣٦١)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٩٥) مشكاة المصابيح (٢/ ٣١٠)

إسحاق المدني، وهو الأمير عندنا: أن عليا الأسدي حارب وأخاف السبيل فأصاب الدم والمال فطلبه الأئمة والعامة، فامتنع ولم يقدروا عليه، حتى جاء تائباً، وذلك أنه سمع رجلا يقرأ هذه الآية: ﴿قُلْ يٰعِبَادِیَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ﴾ [الزمر: ٥٣] فوقف عليه فقال: يا عبد الله أعد قراءتها فأعادها عليه، فغمد سيفه، ثم جاء تائبا حتى قدم المدينة من السحر فاغتسل، ثم أتىٰ مسجد رسول الله ﷺ فصلىٰ الصبح، ثم قعد إلى أبي هريرة ؓ في أغمار أصحابه فلما أسفروا عرفه الناس فقاموا إليه فقال: لا سبيل لكم علي، جئت تائبا من قبل أن تقدروا علي، فقال أبو هريرة ؓ: صدق، وأخذ بيده حتى أتى مروان بن الحكم، وهو أمير علىٰ المدينة في زمن معاوية، فقال: هذا علي جاء تائبا، ولا سبيل لكم عليه، ولا قتل، فترك من ذلك كله.① اهـ

وفي التفسير الكبير (٣/ ٥٨٧) تحت قوله تعالىٰ: ﴿اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٤]: ضبط هذا الكلام أن ما يتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله تعالىٰ فإنه ليسقط بعد هذه التوبة، وما يتعلق بحقوق الآدميين فإنه لا يسقط. اهـ

وفيه أيضاً: قال الشافعي ؒ: ويحتمل أن يسقط كل حد الله بالتوبة، لأن ماعزا ؓ لما رجم أظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: هلا تركتموه؟ أو لفظ هذا معناه، وذلك يدل على أن التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالىٰ.

[ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ گناہ جو حقوق العباد سے تعلق نہیں رکھتے، جیسے زنا ہے، اگر ان گناہوں کے مرتکبین ان سے توبہ کر لیں، اس سے پہلے کہ حاکم ان کے خلاف ان گناہوں کی حدود کے ساتھ فیصلہ کرے، تو ان کی توبہ قبول نہیں ہوگی اور نہ وہ گناہ توبہ کے ساتھ نیکیوں میں تبدیل ہوں گے۔ آپ اس واقعے کی طرف نہیں دیکھتے جو ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: ماعز بن مالک الاسلمی ؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کی کہ اس نے زنا کیا ہے۔ آپ ﷺ نے اس سے اعراض کیا، پھر اس نے دوسری طرف سے آ کر کہا کہ اس نے زنا کیا ہے۔ آپ ﷺ نے اس سے رخ پھیر لیا، پھر وہ دوسری جانب سے آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس نے زنا کیا ہے۔ پھر آپ ﷺ نے چوتھی بار اس کے بارے میں (رجم کرنے کا) حکم دیا۔ چنانچہ اس کو حرہ کی طرف لے جایا گیا اور سنگسار کر دیا گیا، پھر جب اس نے پتھروں کی چوٹ محسوس کی تو تیزی سے بھاگ کھڑا ہوا۔ وہ ایک آدمی کے پاس سے گزرا، جس کے پاس اونٹ کا جبڑا تھا، اس نے وہی اسے دے مارا

---

① تفسير ابن كثير (٢/ ٦٥)

اور لوگوں نے بھی اسے مارا، حتی کہ وہ فوت ہوگیا۔ پس انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا کہ جب اس نے پتھروں کی چوٹ محسوس کی اور موت کا آنا یقینی سمجھا تو وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہ دیا؟ اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور ایک روایت میں ہے: تم نے اسے چھوڑ کیوں نہ دیا، شاید وہ توبہ کر لیتا اور اللہ اس کی توبہ قبول کر لیتا۔

بریدہ ؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ ماعز بن مالک ؓ نے نبیِ مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے پاک کر دیجیے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تجھ پر افسوس! واپس چلے جاؤ۔ اللہ تعالیٰ سے بخشش مانگو اور اس سے توبہ کرو۔

پس اس حدیث میں ہے کہ اپنے نفس کے خلاف زنا کا اقرار کرنے والا زانی اگر اپنے اقرار سے رجوع کر لے یا بھاگ جائے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی اور اگر وہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول ہوگی، بلکہ اگر وہ اپنے اوپر حد لگنے کے دوران بھاگ جائے تو باقی ماندہ سزا ساقط ہوجائے گی اور اس کے بعد اگر وہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول ہوگی۔

حافظ ابن کثیر ؒ نے فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾ ''مگر جو لوگ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جان لو کہ بے شک اللہ بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہے۔'' اس شخص کے قول کے مطابق جس نے کہا کہ وہ اہلِ شرک کے بارے میں ہے تو یہ ظاہر ہے۔ رہے محارب مسلمان تو جب وہ پکڑے جانے سے پہلے توبہ کر لیں تو بلاشبہہ ان سے لازمی اور یقینی قتل، سولی پر لٹکایا جانا اور پاؤں کا کاٹنا ساقط ہوجائے گا۔ کیا ہاتھ کا کاٹا جانا بھی ساقط ہوگا یا نہیں؟ اس میں علما کے دو قول ہیں۔ اس آیت کا ظاہر تمام حدود کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتا ہے، چناں چہ صحابہ کرام ؓ کا عمل بھی اس پر ہے، جیسے ابن ابی حاتم نے کہا ہے: ہمیں ابو سعید الاشج نے بیان کیا، انھوں نے کہا: ہمیں ابو اسامہ نے بیان کیا، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے شعبی سے روایت کیا، انھوں نے کہا: حارثہ بن بدر التمیمی اہلِ بصرہ سے تھا۔ اس نے زمین میں فساد برپا کیا اور نافرمانی کی، پھر انھوں نے قریش کے کچھ مردوں سے کلام کیا، جن میں حسن بن علی، ابن عباس اور عبداللہ بن جعفر شامل ہیں تو انھوں نے اس بارے میں علی ؓ سے کلام کیا تو انھوں نے اس کو امن نہ دیا، پھر وہ سعید بن قیس الہمدانی کے پاس گیا تو اس نے اسے گھر میں چھوڑا۔ پھر علی ؓ کے پاس آیا اور کہا: اے امیر المومنین! اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے، جس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اور زمین میں فساد

برپا کیا؟ پس انھوں نے آیت پڑھی، حتی کہ ان الفاظ تک پہنچے: ﴿اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ﴾ ”مگر جو لوگ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ۔“ تو انھوں نے کہا: اس کو امان لکھ دو۔ سعید بن قیس نے کہا: بلاشبہہ وہ حارثہ بن بدر ہے۔

اسی طرح جریر رحمہ اللہ نے دوسری سند کے ساتھ مجالد سے روایت کیا، انھوں نے شعبی سے اسے روایت کیا ہے اور ابن جریر رحمہ اللہ نے سفیان ثوری رحمہ اللہ کے واسطے سے روایت کیا ہے، انھوں نے سدی سے اور اشعث کے واسطے سے روایت کی ہے۔ ان دونوں نے عامر شعبی سے روایت کیا ہے، انھوں نے کہا: مراد قبیلے کا ایک آدمی ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس آیا، درآنحالیکہ وہ (ابو موسیٰ) عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دور میں کوفے کے گورنر تھے، اس کے بعد کہ انھوں نے فرض نماز پڑھائی۔ پس اس شخص نے عرض کی: اے ابو موسیٰ! یہ اس کا مقام ہے جو تیرے ساتھ پناہ طلب کرتا ہے، میں مراد قبیلے سے تعلق رکھنے والا فلاں بن فلاں شخص ہوں۔ میں نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی ہے اور زمین میں فساد مچانے کی کوشش کی ہے اور میں آپ کے مجھ پر قابو پانے سے پہلے توبہ کر چکا ہوں۔ پس ابو موسیٰ کھڑے ہوئے اور انھوں نے کہا: یہ شخص فلاں بن فلاں ہے، اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی ہے اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کی، اس نے ہمارے اس پر قدرت پانے سے پہلے توبہ کر لی۔ پس جو اس سے ملے تو وہ خیر کے علاوہ کسی چیز کے ساتھ اس کے درپے نہ ہو...، پھر ابن جریر رحمہ اللہ نے کہا ہے:

ہمیں علی نے بیان کیا، اس نے کہا کہ ہمیں ولید بن مسلم نے بیان کیا، اس نے کہا: لیث نے کہا اور اسی طرح مجھے موسیٰ بن اسحاق مدنی نے بیان کیا اور وہ ہمارے ہاں امیر تھے: علی اسدی نے محاربہ کیا۔ راستے میں خوف و ہراس پھیلایا، خون کیا اور مال لوٹا۔ امرا اور عوام نے اسے پکڑنا چاہا، مگر وہ مانع ہوا اور وہ اس پر قابو نہ پا سکے، حتی کہ وہ تائب ہو کر آ گیا۔ اس کا سبب یہ بنا کہ اس نے ایک آدمی کو یہ آیت تلاوت کرتے ہوئے سنا: ﴿قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ﴾ ”کہہ دے اے میرے بندو! جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی! اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو جاؤ، بے شک اللہ سب کے سب گناہ بخش دیتا ہے۔ بے شک وہی تو بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔“ پس وہ اس شخص کے پاس کھڑا ہو گیا۔ پس اس نے کہا: اے اللہ کے بندے! مجھے دوبارہ اس کی تلاوت سناؤ۔ اس نے اسے یہ آیت سنائی تو اس نے اپنی تلوار کو نیام میں ڈالا اور تائب ہو کر آ گیا۔ حتی کہ وہ سحری کے وقت مدینے میں آیا، غسل کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں آیا اور صبح کی نماز

ادا کی۔ پھر وہ ابو ہریرہ ؓ کے پاس ان کے شاگردوں کے ہجوم میں بیٹھا، جب صبح روشن ہوئی تو لوگوں نے اسے پہچان لیا۔ لوگ اس کی طرف کھڑے ہوئے تو اس نے کہا: تمھارے لیے میرے خلاف کوئی راستہ نہیں ہے، کیونکہ میں تمھارے قابو پانے سے پہلے توبہ کر چکا ہوں۔ ابو ہریرہ ؓ نے فرمایا: اس نے سچ کہا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس کا ہاتھ پکڑا اور اسے مروان بن حکم کے پاس لے گئے۔ مروان اس وقت امیر معاویہ کے دورِ خلافت میں مدینے کا امیر (گورنر) تھا۔ ابو ہریرہ ؓ نے کہا: یہ علی ہے اور تائب ہو کر آ گیا ہے۔ اب تمھارے لیے اس کے خلاف کوئی راستہ ہے نہ تم اسے قتل کر سکتے ہو تو اسے چھوڑ دیا گیا۔

تفسیر کبیر میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے تحت لکھا ہے: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ ”مگر جو لوگ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ۔“ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان احکام سے جو اللہ تعالیٰ کے حقوق کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، بلاشبہہ وہ اس توبہ کے بعد ساقط ہو جاتا ہے اور جو بندوں کے حقوق سے تعلق رکھتا ہے تو یقیناً وہ ساقط نہیں ہوتا۔

نیز اس میں یہ بھی ہے: امام شافعی ؒ نے کہا: اس بات کا احتمال ہے کہ ہر حد توبہ سے ساقط ہو جائے، کیونکہ ماعز ؓ کو جب رجم کیا گیا تو انھوں نے اپنی توبہ کا اظہار کیا۔ پھر جب وہ ان کو مکمل طور پر رجم کر چکے تو انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے اسے چھوڑ کیوں نہ دیا؟ یا اس مفہوم کا کوئی لفظ بولا۔ یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ توبہ مکلّف سے ہر اس چیز کو ساقط کر دیتی ہے، جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ہو]

**41 قوله**: ونهىٰ عن الشفاعة فيها والعفو عنها.

[اس میں شفاعت اور معافی سے منع فرمایا]

**أقول**: لا نسلم أن الشفاعة عن الحدود والعفو عنها منهي عنهما علىٰ الإطلاق، كيف وقد روي في شرح السنة أن صفوان بن أمية قدم المدينة فنام في المسجد، وتوسد رداءه فجاء سارق، وأخذ رداءه فأخذه صفوان فجاء به إلى رسول اللهﷺ فأمر أن يقطع يده، فقال صفوان: إني لم أرد هذا، هو عليه صدقة، فقال رسول اللهﷺ فهلا قبل أن تأتيني به؟ وروىٰ نحوه ابن ماجه عن عبد الله بن صفوان عن أبيه، والدارمي عن ابن عباس ؓ.① (مشكوة، ص: ٣٥)

وعن ابن عباس ؓ قال: شرب رجل فسكر فلقي يميل في الفج فانطلق به إلى رسولﷺ

---

① شرح السنة للبغوي (١٠/ ٣٢٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٣٩٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٨٨٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٥٩٥) سنن الدارمي (٢/ ١٧٢)

فلما حاذىٰ دار العباس انفلت فدخل على العباس فالتزمه فذكر ذلك للنبي ﷺ فضحك، وقال: «أفعلها؟ ولم يأمر فيه بشيئ» رواه أبو داود.① (مشكوة، ص: ٣٠٧)

[ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حدود کی شفاعت کرنا اور انھیں معاف کرنا علی الاطلاق منع ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے، جب کہ شرح السنہ میں روایت کیا گیا ہے کہ صفوان بن امیہ مدینے آئے تو مسجد میں سوئے، چناں چہ اپنی چادر کا سرہانہ بنا کر لیٹ گئے تو ایک چور آیا اور ان کی چادر لے بھاگا۔ صفوان رضی اللہ عنہ نے اس کو پکڑ لیا اور اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گئے، آپ ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تو صفوان رضی اللہ عنہ نے کہا: میرا ارادہ یہ تو نہیں تھا۔ وہ اس پر صدقہ ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو نے اسے میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا؟ امام ابن ماجہ نے بھی اس طرح کی ایک روایت بیان کی ہے: کہ عبداللہ بن صفوان اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں اور امام دارمی رحمہ اللہ نے یہ روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔

نیز ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے شراب پی تو اسے نشہ ہوگیا، وہ گلی میں ڈولتا پھرتا تھا۔ وہ اسے لے کر رسول اللہ ﷺ کی طرف چلے۔ جب وہ عباس رضی اللہ عنہما کے گھر کے سامنے آیا تو بھاگ کر عباس رضی اللہ عنہ کے پاس چلا گیا اور ان کو جا کر چمٹ گیا۔ پس نبی مکرم ﷺ کو یہ واقعہ سنایا گیا تو آپ ہنس دیے اور پوچھا: کیا اس نے ایسے کیا ہے؟ آپ ﷺ نے اس کے بارے میں کوئی (سزا کا) حکم نہ دیا]

**قال المجيب الثاني**: ثم الكلام على استدلاله بالآية الكريمة: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ...﴾ [البقرة: ٢٧٥] فهو إن ذلك الاستدلال فاسد أيضاً، فإن الآية نزلت فيمن أخذ شيئاً قبل التحريم، ثم أنزل الله تحريمه، فاتبع و انتهى، فله ما أخذ قبل التحريم، أما الذين بلغهم التحريم، فلم ينتهوا ولم يرتدعوا، بل اكتسبوا السيئات، وأخذوا الأموال من طرق منهية، فلا تدل الآية على أن تلك الأموال تحل لهم بالتوبة.

قال ابن جرير في تفسيره تحت هذه الآية الكريمة: من جاءه موعظة ﴿فَانْتَهَى﴾ عن أكل الربا وارتدع عن العمل به وانزجر عنه، ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ يعني ما أخذ، وأكل فمضىٰ قبل مجيئ الموعظة والتحريم من ربه في ذلك. انتهى. ثم قال: أما الموعظة فالقرآن.② انتهىٰ

وقال القاضي البيضاوي في تفسيره: فمن بلغه وعظ من الله وزجر كالنهي عن الربا

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٤٧٦)

② تفسير الطبري (٣/ ١٠١)

﴿فَانْتَهٰى﴾ فاتعظ وتبع النهي ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ تقدم أخذه التحريم، ولا يسترد منه.① انتهىٰ. ومثله في التفسير الكبير والمدارك والخازن وغيرها.

ومن المعلوم أن الزانية قد جاءتها موعظة من ربها (أي القرآن والحديث) فلم تنته ولم ترتدع عن الزنا، وأخذت ما أخذت بعد التحريم ومجيئ الموعظة فأين هذا من ذلك؟

فاستدلال المجيب بالآية الدالة على حلة المأخوذ قبل التحريم علىٰ حلة الأموال المكتسبة بعد التحريم، ليس من الصحة في شيئ.

[پھر اس کے اس آیتِ کریمہ سے استدلال پر کلام ہے: ﴿فَمَنْ جَآئَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ...﴾ ’’پھر جس کے پاس اس کے رب کی طرف سے کوئی نصیحت آئے، پس وہ باز آجائے تو جو پہلے ہو چکا وہ اسی کا ہے۔‘‘ پس وہ یہ ہے کہ یہ استدلال بھی فاسد ہے۔ پس یہ آیت تو اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی تھی، جس نے تحریم سے پہلے کوئی چیز لی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی حرمت کا حکم نازل فرمایا تو وہ فرمانبرداری کرتے ہوئے اس سے رک گیا، تو اس کے لیے ہے وہ جو اس نے حرمت سے پہلے لیا۔ رہے وہ لوگ جن کو حرمت کا حکم پہنچ گیا، پھر وہ اس سے باز نہ آئے، بلکہ گناہ کماتے رہے اور انھوں نے ممنوع ذرائع سے مال حاصل کیے تو آیت اس پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ وہ اموال توبہ کے ساتھ اس کے لیے حلال ہو جاتے ہیں۔

ابن جریر رحمہ اللہ نے اس آیتِ کریمہ کی تفسیر کے تحت لکھا ہے کہ جس کے پاس نصیحت آئی تو وہ سود کھانے سے رک گیا، اس پر عمل سے باز رہا اور فرمانبردار بن گیا تو اس کے لیے ہے جو گزر چکا، یعنی اس نے جو مال لے لیا اور کھا لیا۔ پس وہ نصیحت آنے سے پہلے اور اپنے رب تعالیٰ کی طرف سے اس کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے ایسا کرتا رہا... انتہیٰ پھر فرمایا: نصیحت سے مراد قرآن ہے۔ انتہیٰ

قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: پس جس کو اللہ کی طرف سے وعظ پہنچا، جیسے سود کی ممانعت ہے: ’’تو وہ رک گیا‘‘ پس اس نے نصیحت قبول کی اور اس نہی کو مان لیا: ’’تو اس کے لیے ہے جو کچھ گزر گیا۔‘‘ اس نے پہلے جو حرام مال لیا، اس سے وہ مال واپس کیے جانے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ انتہیٰ۔ اسی طرح کا کلام تفسیر کبیر، مدارک اور خازن وغیرہ میں ہے۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ زانیہ کے پاس اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے نصیحت آ گئی (قرآن اور حدیث)، پس وہ نہ رکی اور زنا سے باز نہ آئی۔ اس کی حرمت کا حکم اور نصیحت آنے کے بعد بھی وہ کمائی کرتی رہی تو اس

---

① تفسير البيضاوي (١/ ٥٧٤)

کے ساتھ مذکورہ معاملہ کیسے ہوگا؟ پس مجیب کا حرمت سے پہلے لیے گئے مال کی حلت پر دلالت کرنے والی آیت سے حرمت کے بعد کمائے گئے اموال کی حلت پر استدلال کرنا کسی بھی لحاظ سے درست اور صحیح نہیں ہے]

(42) **قوله**: ثم الكلام على استدلاله بالآية الكريمة: ﴿**فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ...**﴾ [البقرة: ٢٧٥] فهو إن ذلك الاستدلال فاسد أيضاً، فإن الآية نزلت فيمن أخذ شيئا قبل التحريم، ثم أنزل الله تحريمه فاتبع وانتهى فله ما أخذ قبل التحريم.

[پھر آیتِ کریمہ: ﴿**فَمَنْ جَآئَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ...**﴾ ''پھر جس کے پاس اس کے رب کی طرف سے کوئی نصیحت آئے، پس وہ باز آ جائے تو جو پہلے ہو چکا وہ اسی کا ہے۔'' اس کے استدلال کرنے پر کلام کرنا تو بلاشبہہ یہ استدلال بھی فاسد ہے، یقیناً آیتِ کریمہ اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جس نے حرمت سے پہلے کوئی چیز لی ہو، پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی حرمت کا حکم نازل کر دیا تو وہ فرمانبرداری کرتے ہوئے رک جائے تو اس کے لیے حرمت سے پہلے لیا ہوا مال درست ہے]

**أقول**: المعنى الظاهر الواضح للآية الكريمة هو أن من جاءه، أي بلغه موعظة، أي نهي عن وجه باطل يحرم اكتساب المال به، فانتهى عن ذلك الوجه الباطل بعد أن بلغه تلك الموعظة في وقت من أوقات قبول التوبة أعني به قبل أن يحضره الموت فله ما سلف، أي فله المال الذي اكتسبه قبل التوبة بذلك الوجه الباطل، وهذا معنى واضح للآية غاية الوضوح.

إذا عرفت هذا فاعلم أن من اكتسب ما لا بوجه باطل شرعا لم يتعلق به حق ذي حق من الآدميين، بل الدافع إنما دفعه له برضاه كما في الربا والزنا، فإن تحقق هناك الأمران المذكوران في الآية الكريمة معاً، وهما مجيئ موعظة أي نهي عن ذلك الوجه الباطل من ربه إياه، وانتهاءه عنه، أي عن ذلك الوجه الباطل بعد مجيئ تلك الموعظة إياه في وقتٍ من أوقات قبول التوبة فالمال الذي اكتسبه قبل التوبة بذلك الوجه الباطل حلال له ولغيره، وكذا (أي المال المذكور حلال له ولغيره) إن لم يتحقق شيئ من الأمرين بأن لم يجئه موعظة من ربه حتى ينتهي لقوله تعالىٰ: ﴿**وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ اِذْ هَدٰىهُمْ حَتّٰى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَّا يَتَّقُوْنَ**﴾ [التوبة: ١١٥] فإن الطاعة والمعصية إنما يكونان من المأمور والمنهي.

فأما من لم يؤمر ولم ينه فغير كائن مطيعا أو عاصيا فيما لم يؤمر به ولم ينه عنه.

فإن تحقق الأمر الأول، ولم يتحقق الثاني، لم يحل المال المذكور، بل هو حرام قطعا ما لم يتحقق الأمر الثاني أيضاً، فإذا تحقق الأمر الثاني أيضاً في وقت من أوقات قبول التوبة حل له المال المذكور لتحقق الأمرين معا حينئذ. والحاصل أن ههنا ثلاث صور واقعية: إحداهما تحقق الأمرين معاً، وثانيتها عدم تحقق شيئ من الأمرين، وثالثتها تحقق الأمر الأول بدون تحقق الأمر الثاني.

وأما احتمال عكسها وهو تحقق الأمر الثاني بدون تحقق الأمر الأول فمما ليس له وقوع، وحكم الصورتين الأوليين كلتيهما الحل.① وحكم الصورة الثالثة الحرمة، كما بينا، والمذكور في السؤال هي الصورة الأولى التي حكمها الحل، فالاستدلال بالآية الكريمة على حلها استدلال صحيح بلا مرية في ذلك. فالقول بفساد هذا الاستدلال أو بعدم صحته مما لا معنى له. فقوله: نزلت فيمن أخذ شيئا قبل التحريم ... الخ، خلاف ظاهر معنى الآية الكريمة فلا يقبل، ما لم يدل عليه دليل هو أقوى من هذا الظاهر.

[آیت کریمہ کا معنی ظاہر اور واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جسے باطل طریقے سے مال کمانے کی نصیحت، یعنی ممانعت کا حکم معلوم ہوگیا تو وہ اس باطل طریقے سے مال کمانے سے باز آ گیا، اس کے بعد کہ قبولِ توبہ کے اوقات میں سے کسی وقت میں اسے نصیحت پہنچ گئی، یعنی اسے موت آنے سے پہلے پہلے تو اس کے لیے ہے جو گزر چکا، یعنی اس کے لیے ہے جو توبہ سے پہلے اس نے باطل طریقے سے کمایا۔ لہٰذا آیت کا یہ معنی انتہائی زیادہ واضح اور آشکار ہے۔

جب تمھیں یہ معلوم ہو چکا تو یہ بھی جان لو کہ جس کسی نے ایسے ذریعے سے مال کمایا جو شرعاً باطل تھا، اس کے ساتھ آدمیوں میں سے کسی حق دار کا حق وابستہ نہیں تھا، بلکہ دینے والے نے وہ مال اپنی رضا وخوشی سے دیا، جیسے سود اور زنا میں۔ پھر اگر مذکورہ آیت کے اندر ذکر شدہ دونوں امر اکٹھے ثابت ہوجائیں اور وہ ہیں نصیحت کا آجانا، یعنی اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے اس باطل ذریعے سے ممانعت ہوجانا اور توبہ کے اوقات میں سے کسی وقت میں اس کا نصیحت کے آجانے کے بعد اس باطل ذریعے سے باز آجانا ہے، پس اس کا توبہ سے پہلے اس باطل ذریعے سے کمایا ہوا مال اس کے لیے اور اس کے غیر کے لیے حلال ہوگا اور اسی طرح (مالِ مذکور کا اس کے لیے اور اس کے غیر کے لیے حلال ہوگا) اگر مذکورہ دو امروں میں سے کوئی چیز ثابت نہ ہو کہ اس کے پاس اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے نصیحت نہ آئی، تاکہ وہ باز آجائے، کیونکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ مَا كَانَ اللّٰهُ

---

① وإنما يذكر في الآية الكريمة حكم الصورة الثانية لغاية ظهوره. (المؤلف)

لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدٰهُمْ حَتّٰى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَّا يَتَّقُوْنَ﴾ ''اور اللہ کبھی ایسا نہیں کہ کسی قوم کو اس کے بعد گمراہ کر دے کہ انھیں ہدایت دے چکا ہو، یہاں تک کہ ان کے لیے وہ چیزیں واضح کر دے جن سے وہ بچیں۔'' پس بلاشبہہ اطاعت اور معصیت مامور اور منہی سے سرزد ہوتے ہیں۔

لہٰذا جس کو حکم نہیں ہوا اور جسے منع نہیں کیا گیا تو وہ اس کام میں اطاعت گزار اور نافرمان بننے والا نہیں ہے، جس کا اسے حکم نہیں دیا گیا اور جس سے اسے منع نہیں کیا گیا۔ پس اگر پہلا امر ثابت ہوا اور دوسرا ثابت نہ ہوا تو مذکورہ مال حلال نہیں ہوگا، بلکہ وہ قطعاً حرام ہوگا، جب تک دوسرا امر بھی ثابت نہ ہو۔ پھر جب قبولِ توبہ کے اوقات میں سے کسی وقت میں دوسرا امر ثابت ہو جائے گا تو دونوں امروں کے اکٹھا پائے جانے کی وجہ سے مال اس کے لیے حلال ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ کہ یہاں تین صورتیں بنتی ہیں: ① ایک یہ کہ دونوں امر اکٹھے ثابت ہوں۔ ② دونوں میں سے کوئی بھی ثابت نہ ہو۔ ③ دوسرے کے بغیر پہلا امر ثابت ہو۔ رہا اس صورت کے برعکس کا احتمال اور وہ ہے امرِ اول کے بغیر دوسرے کا ثابت ہونا، اس چیز میں سے ہے جس کا وقوع نہیں ہے۔ پہلی دونوں صورتوں کا حکم حلت ہے اور تیسری صورت کا حکم حرمت ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ سوال میں جو صورت مذکور ہے، وہ پہلی ہے، جس کا حکم حلت ہے۔ لہٰذا آیتِ کریمہ سے اس کے حلال ہونے پر استدلال کرنا بلاشبہہ صحیح اور درست ہے۔

پس اسی استدلال کو فاسد یا غیر صحیح کہنے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ پس اس کا یہ قول کہ یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی، جس نے حرمت سے پہلے کوئی چیز لی... یہ آیتِ کریمہ کے ظاہری معنی کے خلاف ہے، لہٰذا مقبول نہیں ہے، جب تک کوئی اس ظاہری مفہوم سے زیادہ قوی دلیل اس پر دلالت نہ کرے]

43 **قوله**: أما الذين بلغهم التحريم فلم ينتهوا، ولم يرتدعوا، بل اكتسبوا السيئات، وأخذوا الأموال من طرق منهية، فلا تدل الآية علىٰ أن تلك الأموال تحل لهم بالتوبة.

[لیکن وہ لوگ جن کو تحریم کا حکم پہنچا، مگر وہ باز نہ آئے، بلکہ وہ گناہ کرتے رہے اور ممنوع ذرائع سے مال کماتے رہے، تو آیت ان اموال کے توبہ کے ذریعے ان کے لیے حلال ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے]

**أقول**: فيه نظر من وجهين:

الأول أن هذه الصورة داخلة في الصورة الأولىٰ التي حكمها الحل بحكم الآية

الكريمة، كما بينا، لتحقق الأمرين معا، فإنهم وإن اكتسبوا السيئات وأخذوا الأموال بطرق منهية بعد بلوغ التحريم، لكنهم لما تابوا من ذلك في وقت من أوقات قبول التوبة فقد دخلوا فيمن جاءه موعظة من ربه فانتهى. فالقول بأن الآية لا تدل على أن تلك الأموال تحل لهم بالتوبة عجيب جدا.

والثاني أن في قوله هذا تدافعا ظاهرا، فإن أوله يدل على أنهم لم يتوبوا، وآخره يدل على أنهم تابوا.

[دو لحاظ سے یہ قول محلِ نظر ہے:

① یہ صورت پہلی صورت میں داخل ہے، جس کا حکم آیتِ کریمہ کے حکم کے ساتھ حلت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کیوں کہ اس میں دونوں امر اکٹھے ثابت ہوگئے۔ پس بلاشبہہ اگرچہ انھوں نے تحریم کے پہنچ جانے کے بعد گناہ کیے اور ممنوع ذرائع سے مال کمائے، لیکن جب انھوں نے قبولِ توبہ کے اوقات میں سے کسی وقت میں ان سے توبہ کر لی تو وہ ان لوگوں میں داخل ہوگئے، جن کے پاس ان کے رب تعالیٰ کی طرف سے نصیحت آئی تو وہ رک گئے۔ پس یہ قول کہ آیت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ اموال توبہ کے ساتھ ان کے لیے حلال ہوجاتے ہیں، بہت عجیب وغریب ہے۔

② بلاشبہہ اس کے اس قول میں ظاہری تدافع ہے۔ کیوں کہ اس کا پہلا حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے توبہ نہیں کی اور اس کا آخری حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے توبہ کی ہے]

(44) **قوله**: قال ابن جرير في تفسيره تحت هذه الآية الكريمة من جاءه موعظة من ربه ﴿فَانْتَهَىٰ﴾ عن أكل الربا، وارتدع عن العمل به، وانزجر عنه ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ يعني ما أخذ وأكل فمضىٰ قبل مجيء الموعظة والتحريم من ربه في ذلك. انتهى.

ثم قال أما الموعظة فالقرآن انتهى. وقال القاضي البيضاوي في تفسيره فمن بلغه وعظ من الله وزجر كالنهي عن الربا ﴿فَانْتَهَىٰ﴾ فاتعظ وتبع النهي ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ تقدم أخذه التحريم، ولا يسترد منه انتهى. ومثله في التفسير الكبير والمدارك والخازن وغيرها.

[ابن جریر ﵀ نے اس آیتِ کریمہ کی تفسیر کے تحت لکھا ہے کہ جس کے پاس اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے نصیحت آگئی تو وہ سود کھانے سے رک گیا اور اس پر عمل سے باز آگیا تو اس کے لیے ہے، جو گزر چکا، یعنی اس نے جو لیا اور کھایا اور وہ اپنے رب تعالیٰ کی طرف سے نصیحت اور حرمت

آنے سے پہلے ایسا کرتا ہی رہا۔ انتھیٰ

پھر کہا: نصیحت سے مراد قرآن ہے۔ انتھیٰ۔ قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: جس کو اللہ کی طرف سے وعظ اور ڈانٹ پہنچی، جیسے سود سے ممانعت: ﴿فَانْتَھٰی﴾ ''تو وہ رک گیا'' پس اس نے نصیحت قبول کی اور اس ممانعت کو تسلیم کر لیا: ﴿فَلَهٗ مَا سَلَفَ﴾ ''تو اس کے لیے ہے جو کچھ گزر گیا۔'' یعنی حرمت سے پہلے اس نے جو کچھ لیا، اس سے وہ واپس کرنے کا مطالبہ نہ کیا جائے گا۔ انتھیٰ۔ اسی طرح کا موقف تفسیر کبیر، مدارک اور خازن وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے]

**أقول**: قد رتب الله تعالىٰ قوله ﴿فَلَهٗ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على أمرين: أحدهما مجيئ الموعظة أي بلوغ النهي عن الوجوه الباطلة للاكتساب الأموال التي منها الربا، وثانيهما الانتهاء عن الوجوه المذكورة والارتداع والانزجار عنها، فالصورة التي تحقق فيها الأمران تحقق فيها حلُّ ما سلف المترتب عليهما في الكريمة قطعاً، وهذا واضح جدا، كما فصلنا ذلك فيما سبق تفصيلا.

فالقول بحرمة ما سلف في هذه الصورة قول بخلاف ما قال الله تعالىٰ، ولا يجوز أن ظن بمسلم أنه يقول بها تعمدا فإنه ظن كاذب فاسد كاسد.

وأما القول بها خطأً فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيْمَآ اَخْطَاْتُمْ بِهٖ﴾ لأحزاب: ٥] وعلىٰ هذا فكان ينبغي لهؤلآء المفسرين رحمهم الله أن يذكروا الأمرين معا في تفسير وله تعالىٰ: ﴿فَلَهٗ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] المترتب عليهما أو يقتصروا على الأمر الثاني، لأنه خر الأمرين المذكورين فيفهم منه أيضاً ترتبه عليهما، لا أن يقتصروا على الأمر الأول تى يفهم منه من يفهم من القاصرين ترتبه على الأمر الأول فقط فيتوهم منه حرمة ما سلف ، الصورة الأولى أيضا، فالاقتصار الذي وقع منهم۔ رحمهم الله وسامحهم۔ اقتصار خل بفهم المعنى الصحيح للآية الكريمة في أذهان بعض القاصرين. فافهم ولا تزل.

[اللہ تعالیٰ نے اپنا قول: ﴿فَلَهٗ مَا سَلَفَ﴾ ''تو اس کے لیے ہے جو کچھ گزر گیا۔'' دو امروں پر مرتب کیا ہے: ① نصیحت کا آنا، یعنی باطل ذرائع، جن میں سے ایک سود ہے، سے اموال کمانے کی نہی کا پہنچ جانا۔ ② مذکورہ ذرائع کو ترک کر دینا۔ لہٰذا وہ صورت جس میں یہ دونوں امر ثابت ہوں، اس میں گذشتہ کا حلال ہونا ثابت ہو جائے گا، جو آیتِ کریمہ میں قطعاً ان دونوں امروں پر مترتب ہوتا ہے۔ ، بہت واضح ہے، جس طرح ہم پہلے اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ پس اس صورت میں گذشتہ کی

حرمت کا قول اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف ہے، کسی مسلمان کے بارے میں اس طرح گمان کرنا بھی جائز نہیں ہے کہ وہ عمداً اس کا قائل ہو، پس بلاشبہہ یہ ایک کاذب، فاسد اور گھٹیا گمان ہے۔

لیکن غلطی کے ساتھ اس قول کا قائل ہو تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ ''اور تم پر اس میں کوئی گناہ نہیں، جس میں تم نے خطا کی۔'' اس بنا پر ان مفسرین رحمہم اللہ کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ فرمانِ باری تعالیٰ کی تفسیر میں دونوں امروں کو اکٹھا ذکر کریں: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ ''تو اس کے لیے ہے جو کچھ گزر گیا۔'' جو اُن دونوں پر مترتب ہوتا ہے یا صرف دوسرے امر پر اقتصار و اکتفا کریں، کیونکہ وہ مذکورہ دو امروں میں سے آخری امر ہے، پس اس سے بھی ان دونوں پر مترتب ہونا سمجھ میں آتا ہے، نہ کہ وہ پہلے امر پر اکتفا کریں، حتی کہ قاصرین میں سے کوئی اس کا صرف پہلے امر پر مترتب ہونا سمجھ لے۔ پس اسے پہلی صورت میں گزرے ہوئے کی بھی حرمت کا وہم ہو۔ پس وہ اقتصار جو اُن کی طرف سے واقع ہوا، یہ ایسا اقتصار ہے، جو آیتِ کریمہ کا صحیح معنی سمجھنے میں بعض قاصرین کے ذہنوں میں مخل ہوتا ہے رحهم الله وسامحهم۔ پس سمجھو اور مت پھسلو]

(45) **قوله:** ومن المعلوم أن الزانية قد جاءتها موعظة من ربها (أي القرآن والحديث) فلم تنته ولم ترتدع عن الزنا.

[یہ بات تو معلوم ہے کہ زانیہ کے پاس اس کے رب کی طرف سے نصیحت آ چکی (یعنی قرآن و حدیث کی صورت میں) پس وہ زنا سے باز نہ آئی]

**أقول:** إن الزانية قد تابت عن الزنا، ولما تابت عن الزنا فقد انتهت وارتدعت عن الزنا، كما هو مذكور في نفس السؤال، فكيف يقال: إنها لم تنته ولم ترتدع عن الزنا؟!

[زانیہ نے زنا سے توبہ کر لی اور جب اس نے زنا سے توبہ کر لی تو وہ باز آ گئی اور زنا سے رک گئی، جیسا کہ نفسِ سوال میں مذکور ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ زنا سے رکی ہے نہ باز آئی ہے؟]

(46) **قوله:** وأخذت ما أخذت بعد التحريم ومجيئ الموعظة.

[نصیحت و حرمت کے آ جانے کے بعد اس نے وہ مال لیا جو لیا]

**أقول:** فمه إذا أخذت ما أخذت قبل الانتهاء والتوبة ثم انتهت وتابت.

[پس رک جاؤ! جب اس نے رک جانے اور توبہ کرنے سے پہلے مال لیا جو لیا، پھر وہ رک گئی اور تائب ہو گئی]

(47) **قوله:** فأين هذا من ذلك؟

[پس اس کا اس سے کیا تعلق؟]

**أقول:** هذا من ذاك قطعاً، لأنه داخل في الصورة الأولىٰ من الصور الثلاث المذكورة فيما سبق التي حكمها الحل لترتبه على الأمرين المذكورين الذين رتب الله تعالىٰ قوله: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ عليهما.

[اس کا قطعاً اس سے تعلق ہے، کیونکہ یہ مذکورہ ان تین صورتوں میں سے پہلی صورت میں داخل ہے، جن کا حکم حلت ہے، اس لیے کہ وہ مذکورہ ان دو امروں پر مترتب ہوتا ہے، جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا یہ قول مرتب کیا ہے: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ ''پس وہ باز آ جائے تو جو پہلے ہو چکا وہ اسی کا ہے۔''

(48) **قوله:** فاستدلال المجيب بالآية الدالة علىٰ حلة المأخوذ قبل التحريم على حلة الأموال المكتسبة بعد التحريم ليس من الصحة في شيئ.

[پس مجیب کا حرمت سے پہلے لیے گئے اموال کی حلت پر دلالت کرنے والی آیت سے حرمت کے بعد کمائے ہوئے اموال کی حلت پر استدلال کرنا کسی بھی لحاظ سے درست نہیں ہے]

**أقول:** قد ذكرنا مرارا أن المذكور في السؤال هي الصورة الأولى من الصور الثلاث المذكورة فيما سبق التي حكمها الحل لترتبها على الأمرين الذين رتب الله تعالىٰ الحل عليهما فاستدلال المجيب الأول بالآية الكريمة الدالة على أن ما تحقق فيه الأمران حكمه الحل، لا شبهة في صحته، فالقول بأنه ليس من الصحة في شيئ، ليس من الصحة في شيئ!!

[یقیناً ہم کئی مرتبہ یہ ذکر کر چکے کہ سوال میں مذکور دراصل وہ پہلے سے مذکور ان تین صورتوں میں سے پہلی صورت ہے، جس کا حکم حلت ہے، کیونکہ یہ صورت ان دو امروں پر مترتب ہوتی ہے، جن پر اللہ تعالیٰ نے حلت کو مرتب کیا ہے۔ پس مجیب اول کا اس آیتِ کریمہ سے استدلال کرنا جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس میں دو امر ثابت ہوں، اس کا حکم حلت ہے، اس کی صحت میں کوئی شبہہ نہیں ہے۔ پس یہ کہنا کہ یہ کسی بھی لحاظ سے صحیح نہیں ہے، (خود یہ کہنا) کسی بھی لحاظ سے درست نہیں ہے!!]

۲۵/ جمادی الأخرىٰ ۱۳۲۹ھ

# منطق

تالیف

استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱/صفر ۱۳۳۷ھ= ۱۸۴۴۔ ۲۶/نومبر ۱۹۱۸ء)

دار أبي الطيب
للنشر والتوزيع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# منطق کی ضرورت اور منطق کی تعریف

آدمی کا ذہن آئینے کی طرح ہے، لیکن آئینے میں صرف مرئیات① ہی کی صورتیں منعکس ہوتی ہیں، لیکن آدمی کے ذہن میں مرئیات اور غیر مرئیات②؛ سب کی صورتیں مرتسم ہوتی ہیں۔ چیزوں کی صورتیں جو ذہن میں حاصل ہوتی ہیں، یہی ''علم'' کہلاتی ہیں۔

**علم:**

اگر حکم (کسی خبر③ کو تسلیم اور قبول کر لینا، یعنی اس کو اس طرح باور کر لینا اور مان لینا کہ شک و انکار باقی نہ رہے) ہے تو تصدیق ہے، نہیں تو تصور ہے۔

ان خبروں (زمین گول ہے، عالَم کو بقا نہیں) کا تسلیم وقبول کر لینا حکم وتصدیق ہے اور ان خبروں کے اطراف (زمین، گول۔ عالم، بقا) اور ان اطراف کے درمیان کی نسبتوں کی صورتیں تصورات ہیں۔

اطراف کا نام محکوم④ علیہ ومحکوم بہ اور درمیان کی نسبت کا نام نسبتِ حکمیہ ہے۔ حکم وتصدیق کا نام اذعان و

---

① مرئیات: یعنی وہ چیزیں جن کا ادراک قوتِ باصرہ، یعنی دیکھنے کی قوت کے ذریعے ہوتا ہے، جیسے: روشنی اور رنگوں کی مختلف اقسام وغیرہ ہیں۔

② غیر مرئیات، یعنی:

① مسموعات: جن کا ادراک قوتِ سامعہ، یعنی سننے کی قوت کے فیصلے سے ہوتا ہے، جیسے: مختلف قسم کی آوازیں ہیں۔

② مشموعات: جن کا ادراک قوتِ شامہ، یعنی سونگھنے کی قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، جیسے: مختلف قسم کی بو ہے۔

③ مذوقات: جن کا ادراک قوتِ ذائقہ، یعنی چکھنے کی قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، جیسے: مزے کی مختلف قسمیں ہیں۔

④ ملموسات: جن کا اداراک قوتِ لامسہ، یعنی چھونے کی قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، جیسے: گرمی، سردی، نرمی اور سختی وغیرہ ہیں۔

⑤ معقولات: جن کا ادراک بلا وساطت ان قوتوں کے صرف عقل ہی سے ہوتا ہے: جیسے روح اور عقل ہیں۔

③ خبر، یعنی جملہ خبریہ، مثبتہ ہو یا منفیہ۔

④ جس پر ہست یا نیست کا حکم لگایا جائے وہ محکوم علیہ ہے اور جس بات کا حکم لگایا جائے وہ محکوم بہ ہے۔ اوپر کی مثالوں میں زمین و عالم محکوم علیہ ہیں اور گول و بقا محکوم بہ۔

اعتقاد بھی ہے۔ ہر حکم کے لیے محکوم علیہ اور محکوم بہ و نسبتِ حکمیہ کا تصور ضروری ہے۔

تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں:

① ضروری: جو سوچے اور فکر کیے بغیر حاصل ہو، مثلاً: سردی اور گرمی کا تصور۔ پانی سرد ہے، آگ گرم ہے کی تصدیق۔

② نظری: جس کے حصول میں سوچ اور فکر درکار ہو، مثلاً: روح اور عقل کی ماہیت کا تصور۔ جہان بے ثبات ہے اور عالم کا ضرور کوئی بنانے والا ہے کی تصدیق۔

ضروری اور نظری کا دوسرا نام بدیہی اور کسبی ہے۔

جن تصورات و تصدیقات کے حصول میں نظر و فکر درکار ہوتی ہے، ان میں انسان بعض مرتبہ بہت کچھ سوچتا، غور کرتا اور ذہن لڑاتا ہے، لیکن پھر بھی اس کی رائے غلط کی غلط ہی رہ جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ لاکھوں کروڑوں مسئلوں میں عقلا کی آرا مختلف واقع ہوئیں۔ چنانچہ دیکھو! کوئی کہتا ہے کہ زمین گردش کر رہی ہے۔ آفتاب ٹھہرا ہوا ہے۔ کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھہری ہوئی ہے، آفتاب اس کے گرد گھومتا ہے۔ وعلی ہذا القیاس، اس سے ثابت ہوا کہ آدمی کا ذہن سوچ اور فکر میں غلطی بھی کرتا ہے۔

اس غلطی کے انسداد کی تدبیر بھی ضروری تھی۔ اس لیے علمِ منطق تدوین ہوا، جس میں ایسے اصول و قواعد منضبط کیے گئے، جن کی پابندی سے انسانی ذہن سوچ کی غلطی سے محفوظ رہ سکے۔ پس منطق اس مجموعۂ قوانین کا نام ہے جن سے انسان اپنے ذہن کی سوچ کی غلطی اور صحت کی جانچ کر سکے۔

منطق کی ضرورت اور منطق کی تعریف تو جان چکے، اب منطق کا موضوع معلوم کرو۔

## منطق کا موضوع:

ہر ایک علم کا کوئی نہ کوئی موضوع ضرور ہوتا ہے جس کے احوال و احکام اس علم میں بیان کیے جاتے ہیں۔ منطق کے موضوع معرّف و حجت ہیں۔

## معرف:

ایسے معلوماتِ تصوری جن کے ذریعے سے کسی مجہول تصوری کو معلوم کر لیں، اس مجہول کے ”مُعَرِّف“ کہلاتے ہیں، مثلاً: لفظ، موضوع، مفرد کے معنی ہمیں معلوم تھے، ان کے ذریعے سے کلمے کے معنی، جو مجہول تھے، معلوم ہو گئے۔ ①

---

① تو یہ کلمے کے معرف ہوئے۔

## حجت:

ایسے معلوماتِ تصدیقی جن کے ذریعے سے کسی مجہول تصدیقی کو معلوم کر لیں، اس مجہول کے ''حجت'' ہیں، مثلاً: یہ دو باتیں ① ضَرَبَ کلمہ ہے، ② سب کلمے مفرد ہیں، ہمیں معلوم تھیں، ان کے ذریعے سے ایک تیسری بات کہ ''ضَرَبَ'' مفرد ہے، جو مجہول تھی، معلوم ہو گئی۔① معرف کو قولِ شارح و تعریف اور حجت کو دلیل و بیّنہ و شاہد بھی کہتے ہیں۔ جب آدمی کسی مجہول تصوری یا تصدیقی کو معلوم کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے معلوماتِ ذہنی میں غور کرتا ہے کہ کسی طرح مجہول کو جان لے، الفاظ سے اس کو قطع نظر رہتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ لفظی مباحث سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں۔

لیکن چونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ بعض مجہولات اس کو ایسے پیش آ جائیں جن کو خود اپنے غور سے معلوم نہ کر سکے تو ضرورتاً اس کو دوسرے سے مدد لینی پڑے گی اور وہ دوسرا اس کو بتائے گا۔ یہ استمداد و امداد آخر کار لفظوں ہی کے ذریعے سے ہو گی، جو اپنے معانی پر دلالت کریں۔ اتنے لگاؤ سے منطقی کو بھی تھوڑی بحث دلالت اور اقسامِ الفاظ کے متعلق کرنی پڑی۔

## دلالت:

جب ایک چیز کے جان لینے سے دوسری چیز لزوماً جان لی جائے تو اول چیز کو دال اور ثانی کو ''مدلول'' اور اول چیز کے اس طرح② پر ہونے کو ''دلالت'' کہتے ہیں۔③

دال اگر لفظ ہے تو دلالت لفظی ہے ورنہ غیر لفظی۔

دلالت لفظی ہو خواہ غیر لفظی، ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں: ① وضعی۔ ② طبعی۔ ③ عقلی۔

① اگر دلالت بالوضع ہے (یعنی اس جہت سے ہے کہ دال مدلول کے لیے وضع کر دیا گیا ہے، یعنی مدلول کے ساتھ دال خاص و معین کر دیا گیا ہے) تو دلالت وضعی ہے۔

لفظ ''ضَرَبَ'' کی دلالت اپنے معنی پر، دلالتِ وضعی لفظی کی مثال ہے۔ نقش ''ضَرَبَ'' کی دلالت لفظ ''ضَرَبَ'' پر، دلالتِ وضعی غیر لفظی کی مثال ہے۔

② اگر دلالت بالطبع ہے (یعنی اس جہت سے ہے کہ جب مدلول طبیعت کو عارض ہوتا ہے تب طبیعت دال کو حادث

---

① تو یہ ''ضَرَبَ مفرد ہے'' کی حجت ہوئیں۔

② یعنی اول چیز کے اس طرح پر ہونے کو کہ اس کے جان لینے سے دوسری چیز لزوماً جان لی جائے۔

③ مثلاً: کسی جگہ دھواں نظر آتا ہو تو اس کے جان لینے سے آگ لزوماً جان لی جائے گی تو دھویں کو دال اور آگ کو مدلول اور دھویں کے اس طرح پر ہونے کو کہ اس کے جان لینے سے آگ کا جان لینا لازم آ گیا، دلالت کہیں گے۔

کر دیتی ہے) تو دلالت طبعی ہے، جیسے: آہ آہ کی دلالت درد پر اور تیزیِ نبض کی دلالت تپ پر ہے۔

③ اگر دلالت بالعقل ہے (یعنی صرف عقل کے ذریعے سے ہے۔ وضع وطبع کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے) تو دلالت عقلی ہے، جیسے: آڑ سے سنے ہوئے لفظ کی دلالت لافظ کے وجود پر اور دھوئیں کی دلالت آگ پر ہوتی ہے۔

اگرچہ حسبِ بیانِ بالا دلالت کی چھے قسمیں① ہوئیں، لیکن کار آمد تعلیم وتعلم میں صرف دلالتِ لفظی وضعی ہی ہے، لہٰذا منطقی کو اسی دلالت سے سروکار ہے، دیگر قسموں سے اسے کچھ غرض نہیں۔

دلالتِ لفظی وضعی کی بھی تین قسمیں ہیں: ① مطابقی۔ ② تضمنی۔ ③ التزامی۔

① لفظ کی دلالت پورے معنی موضوع لہ پر ''دلالتِ مطابقی'' ہے۔

② لفظ کی دلالت جزو موضوع لہ پر ''دلالتِ تضمنی'' ہے۔

③ لفظ کی دلالت موضوع لہ سے خارج شے پر جو موضوع لہ کو ذہن میں (اس طرح②) لازم ہو (کہ جب موضوع لہ ذہن میں آئے تو اس کے ساتھ ہی وہ شے بھی ذہن میں آ جائے) ''دلالتِ التزامی'' ہے۔

لفظ شیر، حاتم اور نوشیروان کی دلالت ان کے پورے جسم و جان پر دلالتِ مطابقی ہے اور ان کے ہر ایک عضو (سر، ہاتھ، پاؤں، پیٹ اور پیٹھ وغیرہ) پر دلالتِ تضمنی ہے اور ان کے بہادر، سخی اور عادل ہونے پر دلالتِ التزامی ہے۔

دلالتِ مطابقی بغیر تضمنی یا التزامی کے بھی پائی جا سکتی ہے،③ لیکن تضمنی اور التزامی بدون مطابقی کے نہیں پائی جا سکتیں۔④

* * *

---

① ① دلالتِ وضعی لفظی۔ ② دلالتِ وضعی غیر لفظی۔ ③ دلالتِ طبعی لفظی۔
④ دلالتِ طبعی غیر لفظی۔ ⑤ دلالتِ عقلی لفظی۔ ⑥ دلالتِ عقلی غیر لفظی۔

② دلالتِ التزامی میں اس طرح کا لزوم اس لیے شرط کیا گیا ہے کہ مدلول التزامی لفظ کے موضوع لہ سے ایک خارج امر ہے، نہ لفظ اس کے لیے موضوع ہے نہ موضوع لہ کا جز ہی، تو اگر اس طرح کا موضوع لہ کو لازم بھی نہ ہو تو لفظ کے سننے سے مدلول التزامی کو سامع کیوں کر سمجھ سکے گا۔

③ کیوں کہ ممکن ہے کہ کسی لفظ کے معنی بسیط ہوں، یعنی جز نہ رکھتے ہوں یا کسی لفظ کے معنی ایسے ہوں کہ اس کے لیے کوئی لازمِ ذہنی نہ ہو جو دلالتِ التزام میں معتبر ہے، یعنی ایسا لازم جو معنی موضوع لہ کے ساتھ ہی ذہن میں آتا ہو تو اول صورت میں دلالتِ مطابقی بغیر تضمنی کے پائی جائے گی اور دوسری صورت میں مطابقی بغیر التزامی کے۔

④ کیوں کہ مطابقی اصل اور متبوع ہے اور تضمنی اور التزامی اس کی فرع اور تابع، اور فرع بدون اصل کے یا تابع کا بدون متبوع کے پایا جانا ناممکن ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ جز موضوع لہ یا خارج لازم موضوع لہ پر دلالت پائی جائے اور خود موضوع لہ پر دلالت نہ پائی جائے، ورنہ تابع وفرع کا بدون متبوع واصل کے پایا جانا لازم آ جائے گا اور یہ محال ہے۔

# اقسامِ لفظ

لفظِ موضوع کی دو قسمیں ہیں: (١) مفرد۔ (٢) مرکب۔

اگر لفظِ موضوع کے جز کی دلالت معنیٔ مقصود کے جز پر مقصود ہو تو مرکب ہے ورنہ مفرد۔

مفرد چار طرح کا ہوتا ہے:

١ خود لفظ ہی جز نہ رکھتا ہو، جیسے ہمزۂ استفہام ہے۔

٢ معنی جز نہ رکھتے ہوں، جیسے لفظ اللہ ہے۔

٣ لفظ کا جز معنیٔ مقصود کے جز پر دلالت نہ کرتا ہو، جیسے زید، عبداللہ علم① ہیں۔

۴ دلالت مقصود نہ ہو، مثلاً: حیوان ناطق، جب کسی آدمی② کا علم ہو۔③

مرکب مفید کو مرکبِ تام اور غیر مفید کو مرکبِ ناقص کہتے ہیں۔

مرکب تام اگر فی نفسہٖ④ جھوٹ اور سچ کا احتمال رکھتا ہو تو خبر و قضیّہ (جس کو نحو میں جملہ خبریہ کہتے ہیں) کہلاتا ہے، (مثلاً گھوڑا اچھا جانور ہے، لوہا بڑے کام کی چیز ہے) ورنہ انشاء ہے، جس کو نحو میں ''جملہ انشائیہ'' کہتے ہیں۔

---

① عبداللہ میں علم کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر علم نہ ہوگا تو مرکب غیر مفید، یعنی مرکب ناقص کے اقسام میں سے مرکب تقییدی اضافی میں داخل اور اقسامِ مفرد سے خارج ہو جائے گا۔

② آدمی کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر حیوان ناطق اور کسی چیز کا علم ہوگا تو معنیٔ مقصود کے جز پر اس کی دلالت باقی نہ رہے گی۔

③ علم کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر علم نہ ہوگا تو مرکب ناقص کے اقسام میں سے مرکب تقییدی توصیفی میں داخل اور اقسامِ مفرد سے خارج ہو جائے گا۔

④ فی نفسہ: یعنی اگر خصوصیت صدق و کذب متکلم اور خصوصیتِ مفہوم کلام سے قطع نظر کی جائے تو جھوٹ اور سچ دونوں کا احتمال رکھتا ہو۔ یہ قید اس لیے لگائی گئی کہ بعض خبریں بلحاظ خصوصیت صدقِ متکلم یا خصوصیتِ مفہوم کلام کے سچی ہی ہوتی ہیں، جھوٹ کا ان میں احتمال نہیں ہوتا، جیسے: اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ کی خبریں یا یہ خبر کہ آفتاب روشن ہے یا آسمان ہمارے اوپر ہے۔ اسی طرح بعض خبریں بلحاظِ خصوصیتِ کذبِ متکلم یا خصوصیت مفہوم کلام کے جھوٹی ہی ہوتی ہیں، سچ کا ان میں احتمال نہیں ہوتا، جیسے یہ خبر کہ آفتاب سیاہ ہے یا آسمان ہمارے نیچے ہے تو اگر یہ قید نہ لگائی جائے تو ان دونوں قسموں کی خبریں تعریف سے خارج ہو جائیں گی اور خبر کی تعریف جامع نہ ہوگی۔

اِنشاء گیارہ طرح کا ہوتا ہے:

[١] امر۔ [٢] نہی۔ [٣] استفہام۔ [٤] تمنی۔ [٥] ترجی۔ [٦] عرض۔
[٧] ندا۔ [٨] دعا۔ [٩] عقود۔ [١٠] قسم۔ [١١] تعجب۔

مرکب ناقص میں اگر ایک جز دوسرے کی قید ہو تو تقییدی ہے، جیسے: ''زید کی کتاب'' ''اچھا قلم'' ہے، ورنہ غیر تقییدی، مثلاً: تریسٹھ، چونسٹھ۔

مفرد اگر مستقل معنی رکھتا ہو تو اگر تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر بھی دال ہو تو ''کلمہ''① ہے، ورنہ اسم، اور اگر مستقل معنی نہ رکھتا ہو تو ''اَداۃ''② ہے۔

اسم کی تین قسمیں ہیں:

① عَلَم: جو خاص شخص یا خاص چیز کے لیے موضوع ہو، جیسے: ادریس، عثمان، آرہ، غازی پور۔

② متواطی: جو مفہوم کلی کے لیے موضوع ہو اور اس مفہوم میں اس کے تمام افراد برابر ہوں، مثلاً: آدمی، گھوڑا، اونٹ، ہاتھی۔

③ مشکک: جو مفہوم کلی کے لیے موضوع ہو اور اس میں اس کے تمام افراد برابر نہ ہوں، مثلاً: سیاہی، سپیدی، شیرینی، ترشی، بلندی، پستی۔

مفرد اگر متعدد المعنی ہو تو اگر ابتداءً ہر ایک (معنی) کے لیے موضوع ہو تو مشترک ہے، مثلاً: چال، ڈھال، پال، دھار، چاندی، سونا، گھنٹا، تکیہ، پالنا، جی۔③

ورنہ اگر اولاً ایک معنی کے لیے موضوع ہو، یعنی اگر ابتداءً ہر ایک کے لیے موضوع نہیں ہے اور کسی مناسبت سے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو اگر دوسرے معنی میں اس قدر مشہور ہو جائے کہ اول معنی میں استعمال کرنے کے لیے قرینہ درکار ہو تو منقول ہے، ورنہ اول معنی میں حقیقت اور ثانی میں مجاز ہے، جیسے: لفظ

---

① جس کو نحو میں فعل کہتے ہیں۔

② جس کو نحو میں حرف کہتے ہیں۔

③ چال کے دو معنی ہیں: رفتار اور طرز۔ ڈھال کے بھی دو معنی ہیں: سپر اور نشیب۔ پال کے تین معنی ہیں: چھوٹا خیمہ، بادبان اور خانہ رس، یعنی وہ میوہ جو گھر میں پکایا جائے۔ دھار کے دو معنی ہیں: تلوار کی دھار، پانی یا دوسری سیال چیز کے قطرات کا سلسلہ۔ چاندی کے بھی دو معنی ہیں: سیم اور تارک سر۔ سونے کے بھی دو معنی ہیں: زر، خفتن۔ گھنٹے کے بھی دو معنی ہیں: دن رات کا ٧٢٤، جرس۔ تکیے کے بھی دو معنی ہیں: بالش، جائے فقیران۔ پالنا کے بھی دو معنی ہیں: پروردن، گہوارہ۔ جی کے بھی دو معنی ہیں: دل، آرے۔

شیر، درندہ جانور میں حقیقت ہے اور بہادر آدمی میں مجاز ہے۔

پھر منقول کی (ناقل کے اعتبار سے) تین قسمیں ہیں:

١ شرعی۔ ٢ عُرفی۔ ٣ اصطلاحی۔

ناقل اگر شارع ہو تو منقول شرعی ہے (مثلاً: صلاۃ① وصوم②) اور عرفِ عام (عام لوگ) ہو تو منقول عرفی ہے، جیسے: کوفتہ③، تافتہ④، مالیدہ⑤ ہیں۔

اگر عرفِ خاص (خاص گروہ) ہو تو منقول اصطلاحی ہے، جیسے: فعل⑥، ضَرَبَ⑦ ہے۔

مشترک (اپنے جس معنی میں مستعمل ہو) اور مجاز میں ایسے قرینے کا ہونا ضروری ہے جس سے سامع قائل کی خاص مراد سمجھ جائے۔ منقول بھی اول معنی کے اعتبار سے مجاز میں داخل ہے۔

دو مفرد اگر متحد المعنی ہوں تو مترادفین ہیں (مثلاً: آدمی، مانس، چرسہ، چمڑہ) ورنہ متباینین، جیسے: آدمی، گھوڑا۔

* * *

---

① صلاۃ کے اصلی معنی دعا کے ہیں۔ شارع نے نماز میں استعمال کیا اور شرع میں اسی معنی میں مشہور ہو گیا۔

② صوم کے اصلی معنی روک رکھنے کے ہیں۔ شارع نے روزے میں استعمال کیا اور شرع میں اسی معنی میں مشہور ہو گیا۔

③ کوفتہ کے اصلی معنی کوٹے ہوئے کے ہیں۔ عام لوگ ان کبابوں کو کہنے لگے جو گوشت کو کوٹ پیس کر بنا لیتے ہیں۔

④ تافتہ کے اصلی معنی بٹے ہوئے کے ہیں۔ عام لوگ اس ریشمی کپڑے کو کہنے لگے جو ہندی میں چیولی اور عربی میں اِستَبرَق کہلاتا ہے۔

⑤ مالیدہ کے اصلی معنی ملے ہوئے کے ہیں۔ عام لوگ اس کھانے کو کہنے لگے جو باہم روٹی، گھی اور شکر ملا کر بنا لیتے ہیں۔

⑥ فعل کے اصلی معنی کام کے ہیں۔ اہلِ عربیت نے اس مفرد میں یہ لفظ استعمال کیا جو مستقل معنی رکھتا ہو اور تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر بھی دال ہو اور اصطلاحِ اہلِ عربیت میں اسی معنی میں مشہور ہو گیا۔

⑦ ضرب کے اصلی معنی مارنے کے ہیں، اہلِ حساب نے ایک خاص حسابی عمل میں استعمال کیا اور ان کی اصطلاح میں اسی معنی میں مشہور ہو گیا۔

# تصورات

## کلی و جزئی:

تصورات دو قسم کے ہوتے ہیں: ۱ جزئی۔ ۲ کلی۔

ایسا تصور جس میں تعدد و شرکت کو عقل جائز نہیں رکھ سکتی (یعنی یہ تجویز نہیں کر سکتی کہ یہ ایک ذات سے زیادہ پر صادق آ سکتا ہے) جزئی کہلاتا ہے، مثلاً: خالید، ولید، اُس کاغذ، اُس قلم، کی صورتیں۔

ایسا تصور جس میں تعدد و شرکت کو عقل جائز رکھ سکتی ہے (یعنی یہ تجویز کر سکتی ہے کہ یہ بہت سی ذاتوں پر صادق آ سکتا ہے، گو واقع میں کوئی ایسی ذات نہ ہو جس پر وہ صادق آئے) کلی کہا جاتا ہے اور ان ذاتوں کو کلی کے افراد و جزئیات و مصدقات کہتے ہیں، مثلاً: مطلق آدمی، گھوڑا، قلم، کاغذ کی صورتیں۔

جزئیات میں سوچ اور فکر جاری نہیں ہوتی، یعنی ایک یا چند جزئیات کا تصور دوسری جزئی یا کلی کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا، بخلاف کلیات کے کہ ان کے ضمن میں ہزاروں لاکھوں جزئیات داخل ہیں۔ ایک کلی کے جان لینے سے اس کے سارے جزئیات کا اجمالی علم حاصل ہو جاتا ہے اور کلی کا حکم جان لینے سے اس کے تمام جزئیات کا حکم استنباط ہو سکتا ہے اور آدمی اس سے بڑا کام نکال سکتا ہے۔ اس لیے منطق کے قاعدے صرف کلیات کے لیے منضبط کیے گئے، جزئیات کے لیے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ منطق میں جزئیات سے بحث نہیں کی جاتی۔

کلی کی (افراد کے وجود و عدم کے اعتبار سے) چھے قسمیں ہیں:

۱ جس کی کوئی فرد نہیں پائی جا سکتی، مثلاً: شریک الباری، اجتماع① النقیضین، ارتفاع② النقیضین۔

۲ جس کی فرد پائی جا سکتی ہے، لیکن پائی نہیں جاتی، جیسے: دس سر کا آدمی، بیس من کا مچھر۔

۳ جس کی ایک ہی فرد پائی جاتی ہے اور دوسری کا پایا جانا محال ہے، مثلاً: خالقِ عالم۔

۴ جس کی ایک ہی فرد پائی جاتی ہے اور دوسری کا پایا جانا ممکن ہے، مثلاً: کوہِ نمک③

---

① یعنی ایک ہی چیز کا وجود و عدم ایک ساتھ پایا جانا، یعنی ایک ہی آن میں ایک چیز کا ہست اور نیست دونوں ہونا۔

② یعنی ایک چیز کے وجود و عدم میں سے کسی کا نہ پایا جانا، یعنی ایک ہی آن میں نہ ہست ہونا نہ نیست ہونا۔

③ صرف ہندوستان میں پایا جاتا ہے۔

۵ جس کی کئی فردیں پائی جاتی ہیں، لیکن گنتی کی، جیسے آسمان،① حرفِ جار،② حرفِ جازم③ ہیں۔

۶ جس کی فردیں بے شمار پائی جاتی ہیں مثلاً: آدمی، گھوڑا، کتاب۔

## النسبة بين الكليات:

ہر دو کلیوں میں چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ضرور پائی جاتی ہے:

۱ تساوی۔ ۲ تباین۔ ۳ عموم وخصوص مطلق۔ ۴ عموم وخصوص من وجہ۔

۱ تساوی یہ ہے کہ دو کلیوں کے افراد متحد ہوں، یعنی جدا جدا اور علاحدہ علاحدہ نہ ہوں، مثلاً: آدمی، دانش مند،④ جان دار)

۲ تباین یہ ہے کہ دو کلیوں کے افراد متغایر، یعنی جدا جدا اور علاحدہ علاحدہ ہوں، مثلاً: درخت، پتھر، ہاتھی، گھوڑا، اونٹ۔

۳ عموم وخصوص مطلق یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ایک کے تمام افراد دوسرے کے فقط بعض افراد ہوں، مثلاً: لڈو، مٹھائی، مفرد، اسم۔

۴ عموم وخصوص من وجہ یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کے فقط بعض افراد دوسرے کے فقط بعض افراد

---

① صرف سات ہیں۔ ② صرف سترہ ہیں۔ ③ صرف پانچ ہیں۔

④ زید، خالد اور ولید وغیرہ یہی آدمی کے بھی افراد ہیں اور دانش مند جاندار کے بھی۔ کوئی فرد ایسا نہ پاؤ گے جس پر آدمی تو صادق آ سکے اور دانش مند جاندار صادق نہ آ سکے اور نہ بالعکس۔ شاید تم کو یہ اشتباہ ہوگا کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے احمق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانش مند جاندار نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دانش مندی سے وہ کامل دانش مندی مراد نہیں ہے جو انسان کے خاص خاص افراد میں پائی جاتی ہے۔ آدمی کیسا ہی احمق ہو، مگر تاہم سیانے سے سیانے جانور سے زیادہ عقل رکھتا ہوگا۔ جانوروں میں بھی بعض جانور ایسے زیرک ہیں جن کے افعال دانش مندی پر محمول کیے جاتے ہیں۔ چیونٹیوں کی عمارت اور بیے (چڑیا کی طرح کا ایک پرندہ جو خوبصورت گھونسلا بنانے میں مشہور ہے) کا گھونسلا ضرور ایک خاص سلیقہ ظاہر کرتا ہے۔ انسان تعلیم دے کر جانوروں سے اور عمدہ کام بھی لے سکتا ہے۔ سکھائے ہوئے کتے اور بندر کیسے کیسے کام دیتے ہیں۔ چنڈول، مینا، آدمی کی بولی نقل کرنے لگتے ہیں، تاہم

آدمیت اور شے ہے، علم ہے کچھ اور چیز
لاکھ طوطے کو پڑھایا مگر وہ حیوان ہی رہا

کیا اس سکھانے پڑھانے سے کوئی جانور بھی وہ عقل حاصل کر سکتا ہے جو خداوندِ عالم نے خاص بنی آدم کو عطا فرمائی ہے؟ الغرض دانش مند جانور میں وہی دانش مندی مراد ہے جو سوائے افرادِ انسان کے اور مخلوقات کو نہیں دی گئی ہے، یعنی بات سے بات پیدا کرنا جس کا نام سوچ اور فکر ہے اور اسی دانش مندی کو عقل اور تعقل اور ادراکِ کلیات اور نطق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ من

"مبادئ الحكمة" بتغيير يسير۔

ہوں، مثلاً: آم، میٹھا، معرب، معرفہ۔

تساوی میں صرف مادۂ اجتماع اور تباین میں فقط مادۂ افتراق ہوتا ہے اور عموم مطلق میں ایک مادۂ اجتماع اور ایک مادۂ افتراق ہوتا ہے اور عموم من وجہ میں ایک مادۂ اجتماع اور دو مادے افتراق کے ہوتے ہیں۔

## النسبة بين نقائض الكليات:

ہر کلی کا کوئی نہ کوئی نقیض بھی ضرور ہوتا ہے۔ کلی کا نقیض اس کلی کو کہتے ہیں جو اصل کلی کا رفع (نفی) یا مرفوع (منفی) ہو، مثلاً: انسان کا نقیض لاانسان اور لاانسان کا نقیض انسان۔

جب کلیات کی نقائض بھی کلیات ہی ہیں تو ان نقائض میں بھی اصل کلیات کی طرح چار نسبتوں میں سے ایک نسبت ضرور ہوگی۔ متساوبین کے نقیضوں میں بھی تساوی ہی کی نسبت ہوتی ہے، مثلاً: لاانسان، لاعاقل۔

اگر متساوبین کے نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ہوگی تو باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ضرور ہوگی اور جب باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ضرور ہوگی تو نقیضوں کا افتراق لازم آ جائے گا (کیوں کہ باقی تین نسبتوں میں مادۂ افتراق ضرور ہوتا ہے) اور نقیضوں کا افتراق اصل کلیوں کی تساوی کا مبطل① ہے۔

متباینین کے نقیضوں میں تباین جزئی (یعنی کبھی تباین② کلی اور کبھی عموم من وجہ) کی نسبت ہوتی ہے۔

جب متباینین متناقضین ہوں گی تو ان کے نقیضوں میں تباین کلی ہوگی (لاوجود، لاعدم)

---

① کیوں کہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کا نقیض صادق آئے، وہاں دوسری کلی کا نقیض صادق نہ آئے اور جب دوسری کا نقیض صادق نہ آیا تو اصل کلی صادق آئے گی، کیوں کہ ایسا ممکن نہیں کہ دونوں (اصل ونقیض) صادق نہ آئیں اور کوئی چیز نہ ہست ہو اور نہ نیست ہو، کیوں کہ یہی تو ارتفاع النقیضین ہے جو محال ہے، اور جب دوسری کلی صادق آئی تو نسبت تساوی، جو دونوں اصل کلیوں میں تھی، مستلزم اس بات کی ہے کہ ضرور پہلی کلی (اصل) بھی صادق آئے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کا نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اس کی نقیض دونوں معا صادق آئے، یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی ہوئی اور یہی تو اجتماع النقیضین ہے اور یہ محال ہے تو ثابت ہوا کہ اگر متساوبین نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ہوگی تو اصل کلیوں میں تساوی کی نسبت باطل ہو جائے گی، حالاں کہ اصل کلیوں میں تساوی کی نسبت پائی جا چکی ہے تو ضرور ہوا کہ متساوبین کی نقیضوں میں تساوی ہی کی نسبت ہو۔

② جب تباین کلی یا مطلق تباین کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے وہ نسبت مراد ہوتی ہے جس میں صرف مادہ افتراق ہوتا ہے، یعنی نسبتِ دوم جو سابقاً مذکور ہوئی اور جب تباین جزئی بولتے ہیں تو اس سے وہ نسبت مراد ہوتی ہے جو متباینین کے نقیضوں میں ہوتی ہے، جو تباین کلی اور عموم من وجہ دونوں کو شامل ہے۔ تباین جزئی میں دو مادے افتراق کے تو ضرور ہوتے ہیں، لیکن جب عموم من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے تو اس میں مادہ اجتماع بھی ہوتا ہے اور جب تباین کلی کے ضمن میں پائی جاتی ہے تب مادۂ اجتماع نہیں ہوتا، صرف مادۂ افتراق ہوتا ہے۔

اور جب غیر متناقضین ہوں گی تو ان کے نقیضوں میں عموم من وجہ ہو گی (لاشجر، لاحجر)

اعم واخص مطلق کے نقیضوں میں بھی عموم وخصوص مطلق ہی کی نسبت ہوتی ہے، مگر بعکس عینین، یعنی اعم کا نقیض اخص اور اخص کا نقیض اعم ہوتا ہے (لاحیوان، لاعاقل)

اعم واخص من وجہ کے نقیضوں میں بھی تباین جزئی ہی ہوتی ہے، یعنی کبھی تباین کلی (لاشجر، لاحجر) اور کبھی عموم من وجہ (لاحیوان، لاابیض)

## جزئی اضافی:

ایک مفہوم جو دوسرے مفہوم سے اخص ہو (اگرچہ کلی ہی کیوں نہ ہو) اُس کو اُس دوسرے مفہوم کا جزئی اضافی کہتے ہیں، مثلاً: زید، انسان کی نسبت۔ انسان، حیوان کی نسبت۔

جزئی سابق الذکر کا نام جزئی حقیقی ہے۔ جزئی اضافی۔ جزئی حقیقی سے اعم مطلق① ہے۔

## اقسام کلی:

مبتدی کو اقسامِ کلی کے بسہولت سمجھ جانے کے لیے سلسلۂ موجودات پر ایک اجمالی نظر ڈال لینا بہت مفید ہے، اس لیے سلسلۂ مذکورہ کا بطورِ اجمال یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

## سلسلۂ موجودات:

موجود یا واجب الوجود② ہے، جیسے خالقِ عالم ہے۔ یا ممکن الوجود③ (عالم) پھر ممکن یا ذات ہے یا صفت۔ ذات کو جوہر اور صفت کو عرض کہتے ہیں۔

جوہر۔ اگر ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض، عُمق) کی قابلیت رکھتا ہو تو مادی④ ہے، ورنہ مجرد، مثلاً: عقل ونفس۔

---

① یعنی جس چیز پر جزئی حقیقی صادق آئے گا، اس پر جزئی اضافی بھی ضرور صادق آئے گا، یعنی جو چیز جزئی حقیقی کی فرد ہو گی، جزئی اضافی کی بھی ضرور فرد ہو گی، مگر اس کا عکس نہیں، یعنی یہ ضروری نہیں کہ جس چیز پر جزئی اضافی صادق آئے، اس پر جزئی حقیقی بھی صادق آئے، یعنی یہ ضرور نہیں کہ جو چیز جزئی اضافی کی فرد ہو، جزئی حقیقی کی بھی فرد ہو، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ جس پر جزئی اضافی صادق آئے کلی ہو اور کلی پر جزئی حقیقی صادق نہیں آ سکتا۔

② جس کا ہونا ضروری ہے۔

③ جس کا ہونا نہ ہونا کچھ بھی ضروری نہیں۔

④ جوہر کی تقسیم مادی اور مجرد کی طرف، پھر مادی کی تقسیم جسم وجسمانی کی طرف۔ پھر مجرد کی تمثیل عقل ونفس سے؛ یہ سب قدیم حکیموں کے خیال کے مطابق ہے، ورنہ حقیقۃ الحال معلوم نہیں کہ مادی کی تقسیم جسم وجسمانی کی طرف صحیح ہے یا نہیں اور مجرد کا وجود ہے یا نہیں اور عقل ونفس مجرد ہیں یا مادی؟

مادی کو جسم (طبعی) ① وجسمانی اور مجرد کو مُفارِق کہتے ہیں۔

پھر جسم اگر کئی مختلف الحقیقت جسموں سے مل کر بنا ہو تو مرکب ہے، ورنہ بسیط۔

بسیط یا فلک ہے یا عُنصر۔ عنصر کو ''اُسطُقس'' بھی کہتے ہیں۔

قدیم حکیموں نے عناصر کو چار (زمین، پانی، ہوا، آگ) میں منحصر خیال کیا تھا، اب جدید تحقیقات سے یہ انحصار ثابت ہوا، لیکن ہم نے بنظرِ سہولتِ تمثیلات کہ یہی غرض یہاں سلسلہ ہذا کے بیان سے ہے، اس جگہ قدیم حکیموں کا قول اختیار کیا۔

مرکب جسم، اگر چاروں عناصر سے مل کر بنا ہو تو تامّ ہے، ورنہ ناقص، مثلاً: بھاپ، دھواں۔

مرکب تام، اگر ذی نُمو ہو تو نامی ہے ورنہ غیر نامی۔

غیر نامی کو جماد کہتے ہیں، مثلاً: پتھر، لوہا، سیسہ۔

نامی اگر ذی روح نہ ہو تو نبات ہے، مثلاً: گھاس، درخت۔

ذی روح ہو تو حیوان ہے۔ حیوان، اگر ناطق ② (عاقل) ہو تو انسان ہے اور صاہل ہو تو گھوڑا ہے اور ناہق ہو تو گدھا ہے۔ وعلی هذ القیاس.

پھر انسان اگر مُقترِن ③ بہ تشخص ④ ہو تو شخص (جزئی حقیقی) ہے، جیسے: زید، خالد، ولید۔

مذکورہ بالا سلسلے میں سب سے اوپر ''موجود'' ہے، اس سے کوئی زیادہ عام نہیں اور سب سے نیچے شخص ہے،

---

① یعنی اگر جوہرِ مادی جوہرِ حال و جوہرِ محل سے مرکب ہو تو جسم ہے اور اگر جوہرِ حال ہو تو صورت ہے اور جوہرِ محل ہو تو مادہ و ہیولا ہے۔ جسمانی سے یہاں یہی دونوں (صورت و مادہ) مراد ہیں۔

② ناطق و عاقل سے وہی دانش مند کے معنی مراد ہیں، جن کا بیان (صفحہ سابق کے حاشیے میں) گزر چکا ہے۔ یہاں سے سمجھ جاؤ کہ انسان کی ماہیت حیوانِ ناطق ہے اور حیوان کی ماہیت ذی روح جسم نامی اور جسم کی ماہیت جوہر قابلِ ابعاد ثلاثہ اور چونکہ جسم نامی و ذی روح حیوان کے جز ہیں اور حیوان انسان کا جز اور کسی شے کے جز کا جز حقیقت میں اس شے کا جز ہوتا ہے تو جسم نامی و ذی روح انسان کے بھی جز ہوئے۔ اسی طرح جوہر و قابلِ ابعاد ثلاثہ جسم کے جز ہیں اور جسم حیوان کا جز تو یہ دونوں حیوان کے بھی جز ہوئے اور جب حیوان کے جز ہوئے تو انسان کے بھی جز ہوئے۔

③ شخص کی تعریف میں انسان کا ذکر محض تمثیلاً ہے، ورنہ شخص ہونے میں انسان کی خصوصیت معتبر نہیں ہے، ہر کلی جو تشخص کے ساتھ مقترن ہو، شخص، یعنی جزئی حقیقی ہے۔

④ جس چیز کے واسطے سے کوئی شے اپنے تمام ما عدا سے ممتاز ہو جائے، یعنی پہچانی جائے وہی چیز اس شے کا تشخص ہے، مثلاً: زید، خالد اور ولید میں جو چیز اس طرح کی پائی جاتی ہے جس سے ہر ایک اپنے ما سوا تمام دوسری چیزوں سے ممتاز ہے، یعنی پہچانا جاتا ہے (خواہ وہ چیز ان کا چہرہ ہو یا قد و قامت یا رنگ یا اور کچھ) وہی چیز ان میں سے ہر ایک کا تشخص ہے۔

اس سے کوئی زیادہ خاص نہیں اور متوسطات اپنے اوپر کی نسبت خاص اور اپنے نیچے کی نسبت عام ہیں۔

سلسلۂ موجودات کا بقدرِ ضرورت بیان ہو چکا۔

## کلیات کی قسمیں:

اب اقسامِ کلی کا بیان سنو:

کلی کی (اپنے افراد کی عینِ ماہیت یا جزوِ ماہیت یا خارج از ماہیت ہونے کے اعتبار سے) پانچ قسمیں ہیں:

۱ نوع۔ ۲ جنس۔ ۳ فصل۔ ۴ خاصہ۔ ۵ عرضِ عام۔

وہ کلی جو اپنے افراد کی پوری ماہیت① ہو، نوع ہے (آدمی، گھوڑا، آم، نارنگی، سونا، چاندی، جان) اور جو (کلی) اپنے افراد کا جزوِ ماہیت اور تمام مشترک② ہو، جنس ہے (حیوان، جسم نامی، جسم، جوہر انسان کی نسبت) اور جو (کلی) اپنے افراد کا جزوِ ماہیت اور جنس کا مخصص ہو، فصل ہے (ناطق، ذی روح، نامی، قابلِ اَبعادِ ثلاثہ، انسان کی نسبت)

---

① شخص کو جب اس کے تشخص سے (یعنی اس چیز سے جس سے وہ اپنے ما سوا تمام دوسری چیزوں سے ممتاز ہے) مجرد یعنی علاحدہ کر لیں تو بعد مجرد کر لینے کے جو کچھ بچ رہے وہی اس شخص کی ماہیت ہے، مثلاً: زید ایک شخص ہے، جو اپنے تشخص پر مشتمل ہے، جس سے وہ اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہے، اس کو اس کے اس تشخص سے مجرد کر لو تو وہ نرا انسان رہ جائے گا، یہی انسان زید کی ماہیت ہے۔

② تمام مشترک وہ جزوِ ماہیت ہے جو اس ماہیت اور کسی دوسری ماہیت میں مشترک ہو اور اس ماہیت میں اس جز سے خارج کوئی ایسا دوسرا جز نہ ہو جو دونوں ماہیتوں میں مشترک ہو، جیسے حیوان کہ جزو ماہیت انسان ہے اور ماہیتِ انسان اور ماہیتِ فرس میں مشترک ہے اور ماہیتِ انسان میں اس جزو سے خارج کوئی ایسا دوسرا جز نہیں ہے جو ماہیتِ انسان اور ماہیتِ اسپ میں مشترک ہو تو حیوان انسان کی جنس ہوا گھوڑے کی نسبت، نیز دیگر انواعِ حیوان کی نسبت بھی، کیوں کہ جس طرح یہ (حیوان) تمام مشترک ہے ماہیتِ انسان اور ماہیتِ اسپ میں، اسی طرح تمام مشترک ہے ماہیتِ انسان اور ماہیاتِ دیگر حیوانات (چرند، پرند بری و بحری) میں اور جیسے جسم نامی کہ جزو ماہیتِ انسان ہے اور ماہیتِ انسان اور ماہیتِ آم و دیگر انواعِ نبات میں مشترک ہے اور ماہیتِ انسان میں اس جز سے خارج کوئی ایسا دوسرا جز نہیں ہے جو ماہیتِ انسان اور ماہیتِ آم و بقیہ انواعِ نبات میں مشترک ہو تو جسمِ نامی انسان کا جنس ہوا آم کی نسبت و نیز بقیہ انواعِ نبات کی نسبت، لیکن جسم نامی انسان کا جنس انواعِ حیوان کی نسبت نہیں ہے، کیوں کہ ماہیتِ انسان میں جسمِ نامی سے خارج بھی ایک جز (ذی روح) ہے، جو انسان اور انواعِ حیوان میں مشترک ہے تو جسمِ نامی انسان اور انواعِ حیوان میں تمام مشترک نہ ہوا تو انسان کا جنس بھی اُن انواع کی نسبت نہ ہوگا اور جیسے جسم کہ انسان کی جنس ہے انواعِ جماد کی نسبت، نہ انواعِ حیوان و انواعِ نبات کی نسبت، کیوں کہ جسم تمام مشترک ہے ماہیتِ انسان و انواعِ جماد میں نہ ماہیتِ انسان و انواعِ حیوان و نبات میں اور جیسے جوہر کہ انسان کی جنس ہے انواعِ مجرد کی نسبت نہ انواعِ حیوان و انواعِ نبات و انواعِ جماد کی نسبت۔

جو (کلی) اپنے افراد کی ماہیت سے خارج اور ایک ہی ماہیت کے ساتھ مختص ہو، خاصہ ہے، پھر اگر وہ اس ماہیت کے تمام افراد کو شامل ہو تو خاصہ شاملہ ہے، ورنہ غیر شاملہ (کاتب وشاعر بالفعل و بالقوۃ)

اور جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج اور ایک ماہیت سے زائد کے افراد کو شامل ہو، عرضِ عام ہے، جیسے: ماشی، آکل، شارب، انسان کی نسبت۔

جنس وفصل کو (اور کبھی نوع کو بھی) کلی ذاتی کہتے ہیں اور خاصہ وعرضِ عام کو کلی عرضی اور ذاتی مقید بقید عرضی کو صنف، جیسے انسانِ کاتب، حیوانِ ماشی۔

جب ایک ماہیت کی کئی جنسیں ہوں تو جو جنس بلا فاصلہ① ہو، جنسِ قریب ہے، مثلاً: حیوان، انسان کی نسبت اور② جو بفاصلہ ہو، جنسِ بعید ہے، مثلاً: جسم نامی، جسم، جوہر، انسان کی نسبت۔

فاصلہ جس قدر کم وبیش ہوگا، بُعد کا مرتبہ بھی اسی قدر کم وبیش ہوگا۔ اعم الاجناس (یعنی سب سے اوپر والی جنس) کو جنسِ عالی وجنس الاجناس کہتے ہیں۔

(جوہر) (انسان کی نسبت) اور اخص الاجناس (یعنی سب سے نیچے والی جنس) کو جنسِ سافل (حیوان) اور بیچ والی جنسوں کو اجناسِ متوسطہ، (جسم، جسم نامی، انسان کی نسبت)

جو فصل، جنسِ قریب کی مخصص ہو، فصلِ قریب ہے۔ (ناطق) (انسان کی نسبت) اور جو جنسِ بعید کی مخصص ہو فصلِ بعید ہے۔ ہر ایک کلی ذاتی (غیر فصل) جو کسی جنس کے ماتحت ہو، اس جنس کی نوع اضافی ہے (انسان③، حیوان، جسم نامی، جسم) اور نوع مذکورہ بالا کا نام نوعِ حقیقی ہے۔ نوعِ اضافی، نوعِ حقیقی سے اعم④ مطلق ہے۔

---

① یعنی اس جنس میں اور ماہیت میں کوئی جنس فاصل ہو، جیسے: حیوان انسان کی نسبت کہ اس میں اور انسان میں کوئی جنس فاصل نہیں ہے۔

② یعنی اس جنس میں اور ماہیت میں کوئی جنسِ فاصل ہو تو اگر ایک جنسِ فاصل ہو (جیسے جسم نامی انسان کی نسبت کہ اس میں اور انسان میں صرف ایک جنس (حیوان) فاصل ہے) تو بعید بیک مرتبہ ہے اور اگر دو جنسیں فاصل ہوں (جیسے جسم، انسان کی نسبت کہ اس میں اور انسان میں دو جنسیں حیوان وجسم نامی فاصل ہیں) تو بعید بدو مرتبہ ہے اور اگر تین جنسیں فاصل ہوں (جیسے جوہر انسان کی نسبت کہ اس میں اور انسان میں تین جنسیں حیوان وجسم نامی وجسم فاصل ہیں) تو بعید بہ سہ مرتبہ ہے وعلی ہذا القیاس، یہی مطلب ہے اس قول (فاصلہ جس قدر کم وبیش ہوگا بعد کا مرتبہ بھی اسی قدر کم وبیش ہوگا) کا جو آگے مذکور ہے۔

③ انسان ان چاروں (حیوان وجسم نامی وجسم و جوہر) کا ماتحت ہے تو وہ ان ہر ایک کی نوع اضافی ہے اور حیوان تین (جسم نامی، جسم و جوہر) کا ماتحت ہے تو وہ ان ہر ایک کی نوع اضافی ہے اور جسم نامی ان دو (جسم و جوہر) کا ماتحت ہے تو وہ ان دونوں کی نوع اضافی ہے اور جسم صرف جوہر کا ماتحت ہے تو وہ صرف اسی (جوہر) کی نوع اضافی ہے۔

④ یعنی ہر نوعِ حقیقی، نوعِ اضافی ضرور ہے (کیوں کہ ہر نوعِ حقیقی کو کسی جنس کا ماتحت ہونا لازم ہے تو اس کو اس جنس کی نوع اضافی ہونا بھی لازم ہے، کیوں کہ اضافی تو اسی کلی ذاتی کا نام ہے جو کسی جنس کے ماتحت ہو) اور اس کا عکس نہیں، یعنی ہر ←

انواعِ اضافیہ کو سب سے اخص، یعنی سب سے نیچے والی میں نوعِ سافل و نوع الانواع کہتے ہیں (انسان) اور سب سے اعم (یعنی سب سے اوپر والی کو) نوعِ عالی (جسم) اور بیچ والی نوعوں کو انواعِ متوسطہ (حیوان، جسم نامی)

ہر ایک فصل کو مُقوِم① نوع و مقسم② جنس کہتے ہیں۔ ہر ایک فصل جو مقومِ نوع عالی③ ہے، مقومِ نوع سافل ہے، نہ بالعکس④ اور ہر ایک فصل جو مقسم جنس⑤ سافل ہے مقسمِ جنس عالی ہے نہ بالعکس۔⑥

---

← نوعِ اضافی کو نوعِ حقیقی ہونا لازم نہیں ہے (کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ نوعِ اضافی جنس ہو تو وہ اپنے افراد کی پوری ماہیت نہ ہوگی تو نوعِ حقیقی بھی نہ ہوگی، کیوں کہ نوع حقیقی تو اسی کلی کا نام ہے جو اپنے افراد کی پوری ماہیت ہو)

① اس لیے کہ مقومِ اس جزوِ ماہیت کا نام ہے جو اس ماہیت کا اس کے مشارکاتِ جنسیہ سے ممیّز ہو اور فصلیں سب ایسی ہی ہوتی ہیں، یعنی اپنے نوع کی جز اور اس کو اس کے مشارکاتِ جنس سے تمیز دینے والی ہوتی ہیں، جیسے: ناطق کہ جزوِ انسان ہے اور انسان کو اس کے مشارکاتِ جنس سے تمیز دیتا ہے۔ علی ہذا القیاس ذی روح، نامی، قابلِ ابعادِ ثلاثہ کہ ہر ایک اپنی اپنی نوعوں کا جز اور ان کو ان کے مشارکاتِ جنس سے تمیز دینے والا ہے۔

② اس لیے کہ مقسم کے معنی مخصص کے ہیں اور ہر ایک فصل اپنی جنس کی مخصص ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے فصل کی تعریف سے معلوم ہو چکا ہے۔

③ جیسے قابلِ ابعادِ ثلاثہ کہ جیسا کہ مقوم نوع عالی (جسم) ہے، مقومِ نوعِ سافل (جسم نامی وحیوان و انسان) بھی ہے، اسی طرح نامی کہ جیسا کہ مقومِ نوعِ عالی (جسم نامی) ہے، مقومِ نوعِ سافل (حیوان و انسان) بھی ہے۔ اسی طرح ذی روح کہ جیسا کہ مقومِ نوعِ عالی (حیوان) ہے، مقومِ نوع سافل (انسان) بھی ہے، یہاں عالی اور سافل سے اضافی عالی وسافل مراد ہے نہ بالخصوص حقیقی جو ابھی انواعِ اضافیہ کے بیان میں مذکور ہوئی، یعنی عالی سے یہاں وہ نوع مراد ہے جو کسی نوع سے اوپر ہو، خواہ سب نوعوں سے اوپر ہو یا کسی نوع سے نیچے بھی ہو نہ بالخصوص وہ نوع جو سب نوعوں سے اوپر ہی ہو، اسی طرح سافل سے وہ نوع مراد ہے جو کسی نوع سے نیچے ہو، خواہ سب نوعوں سے نیچے ہو یا کسی نوع سے اوپر بھی ہو، نہ بالخصوص وہ نوع جو سب نوعوں سے نیچے ہی ہو۔ الحاصل یہاں عالی سے وہ نوع مراد ہے جو نوع عالی حقیقی اور انواعِ متوسطہ دونوں کو شامل ہے، اسی طرح سافل سے وہ نوع مراد ہے جو نوعِ سافل حقیقی اور انواعِ متوسطہ دونوں کو شامل ہے۔

④ یعنی یہ نہیں ہے کہ ہر ایک فصل جو مقومِ نوع سافل ہے، مقوم نوع عالی ہے، چنانچہ ناطق کہ مقومِ نوع سافل (انسان) ہے، مقوم نوع عالی (حیوان وجسم نامی وجسم) نہیں ہے۔ اسی طرح ذی روح کہ مقومِ نوع سافل (حیوان و انسان) ہے، مقومِ نوع عالی (جسم نامی وجسم) نہیں، اسی طرح نامی کہ مقومِ نوع سافل (جسم نامی وحیوان و انسان) ہے اور مقوم نوع عالی (جسم) نہیں ہے۔

⑤ جیسے ناطق کہ جیسا کہ مقسم جنس سافل (حیوان) ہے مقسم جنس عالی (جسم نامی وجسم و جوہر) بھی ہے، اسی طرح ذی روح کہ جیسا کہ مقسم جنس سافل (جسم نامی) ہے کہ مقسم جنس عالی (جسم و جوہر) بھی ہے اسی طرح نامی کہ جیسا کہ مقسمِ جنس سافل (جسم) ہے، مقسمِ جنسِ عالی (جوہر) بھی ہے، یہاں بھی سافل و عالی سے اضافی سافل و عالی مراد ہے نہ بالخصوص حقیقی ←

کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں:

① لازم: جو اپنے معروض سے ممتنع الانفکاک ہو، یعنی جدا نہ ہو سکے۔

② مفارِق: جو (اپنے معروض سے) جائز الانفکاک ہو، یعنی جدا ہو سکے، خواہ جدا بھی ہو جائے (جلد خواہ دیر میں) یا کبھی جدا نہ ہو، جیسے: پھولوں کی تازگی، چیزوں کا پختہ رنگ، سیاروں کی گردش۔

لازم کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱ لازم الماہیہ: جو اپنے ملزوم کی ماہیت سے جدا نہ ہو سکے، مثلاً: (چار کی زوجیت، پانچ کی فردیت۔

۲ لازم الوجود: جو اپنے ملزوم کے وجود خاص (خارجی یا ذہنی) سے جدا نہ ہو سکے، مثلاً: حبشی کا سواد، مفہومِ انسان کی کلیت۔

پھر لازم کی دو قسمیں ہیں:

۱ بیّن: جس کا تصور ملزوم کے تصور سے ممتنع الانفکاک ہو (ہر کل کے لیے جز کا ہونا و بالعکس۔ ہر اوپر کے لیے نیچے کا ہونا و بالعکس) یا لازم و ملزوم دونوں کے تصور سے لازم کے لزوم کا جزم ممتنع الانفکاک ہو (ہر ایک کل کا اپنے جز سے بڑا ہونا، ہر ایک جز کا اپنے کل سے چھوٹا ہونا) اول کا نام لازم بیّن بالمعنی الاخص ہے اور دوسرے کا لازم بیّن بالمعنی الاعم۔

۲ غیر بیّن: جو ایسا① نہ ہو (چار کی زوجیت، عالم کا حدوث)

---

← جو عن قریب اجناس کے بیان میں مذکور ہوئی، یعنی یہاں سافل سے وہ جنس مراد ہے جو کسی جنس سے نیچے ہو، خواہ سب جنسوں سے نیچے ہو یا کسی جنس سے اوپر بھی ہو، نہ بالخصوص وہ جنس جو سب جنسوں سے نیچے ہی ہو۔ اسی طرح عالی سے وہ جنس مراد ہے جو کسی جنس سے اوپر ہو، خواہ سب جنسوں سے اوپر ہو یا کسی جنس سے نیچے بھی ہو، نہ بالخصوص وہ جنس جو سب سے اوپر ہی ہو۔ الغرض یہاں سافل اور عالی سے وہ جنس مراد ہے جو اجناسِ متوسطہ کو بھی شامل ہے۔

⑥ یعنی یہ نہیں ہے کہ ہر ایک فصل جو مقسم جنس عالی ہے مقسم جنس سافل ہے، چنانچہ قابل ابعاد ثلاثہ کہ مقسم جنس عالی (جوہر) ہے اور مقسم جنس سافل (جسم و جسم نامی و حیوان) نہیں ہے۔ اسی طرح نامی کہ مقسم جنس عالی (جسم و جوہر) ہے اور مقسم جنس سافل (جسم نامی و حیوان) نہیں ہے، اسی طرح ذی روح کہ مقسم جنس عالی (جوہر و جسم و جسم نامی) ہے اور مقسم جنس سافل (حیوان) نہیں ہے۔

① یعنی لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے ممتنع الانفکاک نہ ہو اور لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جس کے اور اس کے ملزوم دونوں کے تصور سے لازم کے لزوم کا جزم ممتنع الانفکاک نہ ہو۔ اول کی مثال چار کی زوجیت، ثانی کی مثال عالم کا حدوث ہے۔

کلی کے مفہوم ① کو کلی منطقی کہتے ہیں اور کلی منطقی کے معروض کو کلی طبعی (آدمی، گھوڑا، درخت، پتھر) اور دونوں (کلی منطقی و کلی طبعی) کے مجموع کو کلی عقلی، جیسے: آدمی کلی، گھوڑا کلی۔

اسی طرح ② کلی کے انواعِ خمسہ (نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرضِ عام) بھی منطقی و طبعی و عقلی ہوتے ہیں، مثلاً: مفہومِ ③ نوع کو نوعِ منطقی کہتے ہیں اور اس کے معروض (انسان، فرس مثلاً) کو نوعِ طبعی اور دونوں کے مجموعے (انسان نوع، فرس نوع) کو نوعِ عقلی وعلیٰ ہذا القیاس کلی طبعی کو تین طرح سے اعتبار کرتے ہیں، کبھی بشرط شے اور کبھی بشرط لا شے اور کبھی لا بشرط شے۔ اول اعتبار سے اس کو مخلوطہ کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے مجردہ اور تیسرے اعتبار سے مطلقہ۔ کلی منطقی و کلی عقلی کا وجود صرف ذہن میں ہے، خارج میں ان کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ منطقی کا تو اس لیے کہ کلی منطقی صرف مفہوم کا نام ہے اور مفہوم کا وجود خارج میں ہو نہیں سکتا، اور عقلی کا اس لیے کہ اس کا ایک جزو (کلی منطقی) خارج میں موجود ہو نہیں سکتا اور انتفاے جز کو انتفاے کل لازم ہے۔

رہ گیا کلی طبعی تو کلی طبعی بالاستقلال خارج میں نہیں پایا جا سکتا اور آیا اپنے افراد کے ضمن میں ہو کر خارج میں پایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ حق یہ ہے کہ پایا جا سکتا ہے، بلکہ جس کلی طبعی کی افراد خارج میں پائی جاتی ہیں، ان میں کلی طبعی پایا بھی جاتا ہے، اس کی پوری بحث مطولات میں مذکور ہے، چونکہ منطق کے موضوع معرف و حجت ہیں اور جو چیز جس علم کا موضوع ہوتی ہے، اس علم میں بالاصالۃ اسی چیز کے احوال و احکام سے بحث مقصود ہوتی ہے، لیکن چوں کہ معرف کلیات سے بنتا ہے اور حجت قضایا سے، لہٰذا کلیات اور قضایا سے بھی بالتبع بحث لازم آ گئی۔

کلیات کا بیان تو بقدرِ ضرورت ہو چکا، اب معرف کی بحث شروع ہوتی ہے، اس کے بعد قضایا کا بیان ہو گا، پھر حجت کا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## مُعرِّف:

معرف سے جو غرض ہے تم اوپر معلوم کر چکے ہو کہ طالب اپنے (تصوری) مطلوب کو اس کے ذریعے سے معلوم کر لے، مثلاً: ایک شخص مثلث کی حقیقت نہیں جانتا، اس نے تم سے پوچھا کہ مثلث کیا چیز ہے؟ تم نے

---

① یعنی ایسا تصور جس میں تعدد و شرکت کو عقل جائز رکھ سکتی ہے۔

② یعنی جس طرح کلی کے مفہوم کو کلی منطقی اور اس کے معروض کو کلی طبعی اور دونوں کے مجموعے کو کلی عقلی کہتے ہیں، اسی طرح کلی کے انواعِ خمسہ (نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرضِ عام) کے مفہومات کو نوعِ منطقی و جنس منطقی و فصل منطقی و خاصہ منطقی و عرضِ عام منطقی کہتے ہیں اور ان کے معروضات کو نوعِ طبعی و جنس طبعی و فصل طبعی و خاصہ طبعی و عرضِ عام طبعی اور دونوں کے مجموعے کو نوعِ عقلی و جنس عقلی و فصل عقلی و خاصہ عقلی و عرضِ عام عقلی۔

③ یعنی وہ کلی جو اپنے افراد کی پوری ماہیت ہو۔

اسے بتا دیا کہ مثلث وہ شکل ہے جو تین سیدھے خطوں سے گھری ہو، اس کے ذریعے سے مثلث کی حقیقت اسے معلوم ہوگئی۔ یہی① مثلث کا مُعرف ہوا۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں:

۱ حقیقی: جس سے معرف کی ایسی صورت کا ذہن میں آ جانا مقصود ہو جو پہلے سے حاصل نہ تھی۔ پھر اگر معرف کا وجود خارج میں معلوم ہو تو وہ تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے، ورنہ تعریف حقیقی بحسب الاسم۔

یہاں سے سمجھ سکتے ہو کہ ایک ہی تعریف حقیقی ایک② وقت میں بحسب الاسم اور دوسرے③ وقت میں بحسب الحقیقت ہوسکتی ہے۔

۲ لفظی: جس سے صرف کسی لفظ کے معنی (جس کی صورت پہلے سے ذہن میں حاصل تھی) کا بتا دینا مقصود ہو، مثلاً: قرنفل۔ لونگ۔ قاقلہ، الایچی۔ کزبرہ، دھنیاں۔

تعریفِ حقیقی کی چار قسمیں ہیں:

۱ حدِ تامّ: جو جنسِ قریب و فصلِ قریب سے مرکب ہو، مثلاً: حیوان ناطق، انسان کی تعریف میں۔

۲ حدِ ناقص: جو جنسِ بعید و فصلِ قریب سے مرکب ہو یا نری فصلِ قریب ہو، مثلاً: جسمِ ناطق، ناطق۔

۳ رسمِ تام: جو جنسِ قریب و خاصہ سے مرکب ہو، مثلاً: حیوانِ ضاحک۔

۴ رسمِ ناقص: جو جنسِ بعید و خاصہ سے مرکب ہو یا نرا خاصہ ہو، مثلاً: جسمِ ضاحک، ضاحک۔

چونکہ جنسِ قریب و فصلِ قریب سے مل کر شے کی پوری ماہیت حاصل ہو جاتی ہے، جملہ اقسامِ تعریف④ میں حدِ تامّ اعلیٰ و افضل و اشرف و اکمل ہے۔

---

① یعنی وہ شکل جو تین سیدھے خطوں سے گھری ہو۔

② یعنی جب معرف کا وجود خارج میں معلوم نہ ہو۔

③ یعنی جب معرف کا وجود خارج میں معلوم ہوجائے۔

④ معرف کے ذریعے سے نامعلوم شے کو معلوم کر لینے کی تمثیل: گویا ایک شخص ایسے مقام کو جانا چاہتا ہے کہ جس کی نہ اس کو سمت معلوم ہے نہ راہ کا پتا جانتا ہے، نہ فاصلے سے آگاہ ہے نہ اس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ وہ دوسرے شخص سے، جو اس مقام سے واقف ہے، یہ باتیں پوچھتا ہے۔ اب راہ بتانے والا جس قدر ٹھیک پتا بتائے گا، اسی قدر چلنے والے کو سہولت ہوگی۔ پس حدِ تام تو بمنزلہ اس کے ہے کہ کوئی آشنائے منزل خود سالک کو ساتھ لے جا کر منزلِ مقصود پر پہنچا آئے اور حدِ ناقص بمنزلہ اس کے ہے کہ واقف شخص کسی معین پیمانے پر ایک نقشہ سالک کو کھینچ کر حوالے کر دے جس میں راستے کی علامتیں، باغ، درخت، پل، چوکی، گاؤں وغیرہ جو جو کچھ راہ میں واقع ہوتی ہیں، سب یا بقدرِ ضرورت اپنے اپنے مقام پر برعایت فاصلہ بنی ہوں اور ←

**تنبیہ:**

آدمی کا علم اشیا کی ذاتیات میں نہایت قاصر ہے، کیوں کہ جنس عرضِ عام کے ساتھ اور فصل خاصہ کے ساتھ سخت ملتبس ہے۔ تو اب اشیا کی حدود و رسوم میں تمیز نہایت مشکل، بلکہ متعذر ہے۔ یہاں سے جان سکتے ہو کہ اشیا کی ماہیات کا معلوم کرنا کس قدر مشکل یا متعذر ہے۔

**ایقاظ:**

بعض منطقیوں نے بابِ تعریف میں کلیات ذیل (نری جنس، جنس بعید فصل کے ساتھ، فصلِ قریب، فصلِ بعید کے ساتھ، عرضِ عام① مطلقاً فصل خاصہ کے ساتھ) کو اعتبار نہیں کیا اور تعریف حقیقی کو مذکورہ بالا چار قسموں② میں منحصر کر دیا، حالانکہ بابِ تعریف ایک بڑا وسیع باب ہے، اس میں اس قدر تنگی مناسب نہیں اور جو عذر منشا③ اس خیال کا ظاہر کیا جاتا ہے اس کا نتیجہ صرف تعریفِ تام④ میں مانا جا سکتا ہے نہ کہ مطلق تعریف میں۔ اس صورت میں اقسام دوازدہ گانہ ذیل ([۱] مرکب از جنسِ بعید و فصلِ بعید (جسم ذی روح)۔ [۲] مرکب از فصلِ قریب و فصلِ بعید (ذی روح ناطق)۔ [۳] نری جنسِ قریب (حیوان)۔ [۴] نری جنسِ بعید (جسم نامی)۔ [۵] نری فصلِ بعید (ذی روح)۔ [۶] مرکب از جنسِ بعید و عرضِ عام (جسم ماشی) [۷] مرکب از فصلِ قریب و خاصہ (ناطق ضاحک)۔ [۸] مرکب از فصلِ بعید و خاصہ (ذی روح ضاحک)۔ [۹] مرکب از فصلِ قریب و عرضِ عام (ماشی ناطق)۔ [۱۰] مرکب از فصلِ بعید و عرضِ عام (موجود ذی روح)۔ [۱۱] مرکب از خاصہ و عرضِ عام (موجود ضاحک)۔ [۱۲] نرا عرضِ عام (ماشی۔) کو تعریفِ ناقص میں داخل مان کر پانچ اول الذکر کو حدِ ناقص اور سات آخر الذکر کو رسمِ ناقص میں جگہ دینا چاہیے۔

---

← رسمِ تام ایسا ہے کہ شخص واقف نے سالک کو نقشہ بھی نہ دیا، لیکن آبادی سے باہر لے جا کر عین راہ پر اس کو کھڑا کر دیا اور پورا پتا خوب واضح اور ٹھیک بتا دیا اور رسمِ ناقص کو ایسا خیال کرو کہ پتا تو دیا، لیکن ایسا کہ سالک کو اس میں دقت واقع ہونے کا احتمال ہے، مگر بہر کیف منزلِ مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ از "مبادئ الحکمة" بتلخیص و تغییر یسیر۔

① یعنی خواہ نرا عرضِ عام ہو یا جنسِ قریب یا بعید یا فصلِ قریب یا بعید کے ساتھ ہو۔

② حدِ تام، حدِ ناقص، رسمِ تام، رسمِ ناقص۔

③ وہ یہ کہ تعریف میں دو باتوں میں سے کم سے کم ایک بات کا پایا جانا ضرور ہے: ① یہ کہ معرف کی کنہ (حقیقت) بتائے کہ جس طرح حدِ تام۔ ② یہ کہ معرف کو اس کے کل ما سوا سے ممتاز کرے جس طرح رسمِ تام۔

④ یعنی حدِ تام اور رسمِ تام۔

## عام تعریف کی ضروری شرطیں:

① معرّف کی مباین نہ ہو، جیسے: گھوڑا، انسان کی تعریف میں۔

② معرّف سے اخفی نہ ہو، جیسے: ببغا، طوطے کی تعریف میں، اسی طرح ہر اخص، اعم کی تعریف میں۔

③ معرّف کی (معرفت و جہالت میں) ہم رنگ① نہ ہو، مثلاً: کل کی یہ تعریف کہ جز سے بنا ہو، جز کی یہ تعریف کہ جس سے کل بنا ہو۔

④ دَوْرِی نہ ہو، یعنی ایسی چیز پر مشتمل نہ ہو جس کا جاننا خود معرف کے جاننے پر موقوف ہے، مثلاً: حیوانِ بشری، انسان کی تعریف میں۔

⑤ ایسے الفاظ پر مشتمل نہ ہو جو اپنے معانی پر دلالت کرنے میں قاصر ہوں، جیسے: الفاظ مشترکہ یا الفاظ مجازیہ بلا تحقیقِ قرینہ ہے۔

## تعریفِ تام کی ضروری شرط:

معرّف کی مساوی② ہو، جیسے: لفظ موضوع مفرد کلمے کی تعریف میں ہے۔ اس شرط کی تعبیر یوں بھی کی جاتی ہے کہ جامع و مانع ہو۔ جامع یہ کہ معرّف کے تمام افراد کو شامل ہو، کوئی ان میں سے چھوٹ نہ جائے اور مانع یہ کہ غیر معرّف کے کسی فرد کو معرّف میں داخل نہ ہونے دے۔

اور یوں بھی تعبیر کرتے ہیں کہ مطّرد و منعکس ہو۔ مطرد کے معنی مانع اور منعکس کے معنی جامع۔

قد تمت التصورات، ویتلوها التصدیقات

* * *

---

① یعنی معرّف معرّف میں تضایف کا علاقہ نہ ہو جس سے ہر ایک دوسرے کے بغیر سمجھ میں نہ آ سکے۔ باپ اور بیٹا ہونا، بھائی اور بہن ہونا، چچا اور بھتیجا ہونا۔ استادی و شاگردی۔ آقا و نوکر ہونا اور تمام قرابتیں۔ کلیت و جزئیت یعنی کل و جز ہونا، فوقیت و تحتیت اور تمام نسبتیں جو وقت یا مکان یا کسی اور چیز کے اعتبار سے پیدا ہو جاتی ہیں، سب از قبل تضایف ہیں۔

② یعنی نہ اعم ہو اور نہ اخص مطلق یا من وجہ اور نہ مباین۔

# تصدیقات

## قضیے کے اقسام:

اوپر معلوم کر چکے ہو کہ جملہ خبریہ کو خبر و قضیہ کہتے ہیں۔ قضیہ کا نام ہلیۃ بھی ہے۔ قضیے کی دو قسمیں ہیں:

① حملیہ۔ ② شرطیہ۔

اگر قضیے میں یوں حکم ہو کہ ایک چیز ایک چیز کو ثابت یا ایک چیز ایک چیز سے مسلوب ہے تو حملیہ ہے ورنہ شرطیہ۔ اگر چہ حملیہ، جملہ اسمیہ و جملہ فعلیہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے، لیکن حجت میں ہمیشہ اسمیہ ہی کے پیرائے میں استعمال کیا جاتا ہے۔

حملیہ میں محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول اور نسبتِ حکمیہ کو رابطہ کہتے ہیں اور شرطیہ میں اول (محکوم علیہ) کا نام مقدم اور ثانی (محکوم بہ) کا نام تالی ہے۔ پھر ہر ایک (حملیہ و شرطیہ) میں اگر حکم ایجابی ہے تو موجبہ ہے (زید راست باز ہے، خالد اگر ذی علم ہو گا تو مستحقِ اکرام ہو گا۔ ولید یا سخی ہو گا یا بخیل ہو گا) اور اگر حکم سلبی ہے تو سالبہ ہے (زید بد چلن نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ خالد اگر ذی علم ہو گا تو لائقِ اہانت ہو گا، ایسا نہیں ہے کہ ولید یا آدمی ہو گا یا ذی علم ہو گا)

## حملیہ کی اقسام:

◈١ حملیہ کے دونوں طرف (موضوع و محمول) اگر وجودی ہوں① تو محصّلہ ہے (ہر ذی علم ممدوح ہے، کوئی ممدوح مذموم نہیں) اور اگر کوئی طرف عدمی② ہو تو معدولہ (① ہر بے علم مذموم ہے۔ ② ہر مذموم نالائق ہے۔ ③ ہر بے علم نالائق ہے) اول کا نام معدولۃ الموضوع اور ثانی کا معدولۃ المحمول اور ثالث کا نام معدولۃ الطرفین ہے۔

◈٢ حملیہ کا موضوع اگر شخص (جزئی حقیقی) ہے تو شخصیہ③ و مخصوصہ ہے اور اگر کلی ہے تو دو حال سے خالی نہیں: یا

---

① وجودی جس کے مفہوم میں سلب، یعنی عدم معتبر نہ ہو۔

② عدمی جس کے مفہوم میں سلب معتبر ہو۔

③ زید اچھا آدمی ہے، خالد اچھا آدمی نہیں ہے۔

حکم اس کلی کے مفہوم پر ہے یا اس کے افراد پر۔ اگر مفہوم پر ہے تو اگر مفہوم بشرطِ عموم① پر ہے تو طبعیہ ہے (انسان نوع ہے، حیوان جنس ہے) اور اگر مطلق② مفہوم پر ہے تو مہملہ قدمائیہ ہے (انسان کاتب ہے، انسان نوع ہے) اور اگر حکم افراد پر ہے تو بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ کتنی فردوں پر حکم ہے یا اس سے سکوت ہے۔ اول محصورہ و مُسوّرہ ہے اور ثانی مہملہ متاخرین (انسان کاتب ہے) پھر محصورہ میں اگر حکم تمام افراد پر ایجاباً ہو تو موجبہ کلیہ ہے (ہر ذی علم قابلِ قدر ہے) اور سلباً ہو تو سالبہ کلیہ (کوئی جاہل قابلِ قدر نہیں) اور اگر حکم بعض افراد پر ایجاباً ہو تو موجبہ جزئیہ ہے (بعض جاندار انسان ہیں) اور سلباً ہو تو سالبہ جزئیہ (بعض جاندار انسان نہیں) اداۃِ③ تصریح کا نام سور ہے، موجبہ کلیہ کا سور: کل، سب، سارے، تمام، ہر، ہر ایک اور جو لفظ ان کے④ معنی میں ہو۔ سالبہ کلیہ کا سور: ایک بھی نہیں، کوئی نہیں، کوئی بھی نہیں، کچھ نہیں، کچھ بھی نہیں اور جو ان کا ہم معنی ہو۔ موجبہ جزئیہ کا سور بعض، کچھ، کوئی اور جو ان کے مثل ہو۔ سالبہ جزئیہ کا سور: بعض نہیں، کل نہیں، سب نہیں، سارے نہیں، تمام نہیں، ہر ایک نہیں اور جو ان کے مانند ہو۔

جب موضوع و محمول میں تساوی ہوتی ہے تو اس سے دو موجبہ کلیہ⑤ بنتے ہیں اور تباین سے دو سالبہ کلیہ⑥ اور عموم مطلق سے ایک موجبہ کلیہ⑦ (جس کا موضوع اخص ہوتا ہے) اور ایک سالبہ جزئیہ⑧ (جس کا موضوع اعم ہوتا ہے) اور عموم من وجہ سے ایک موجبہ جزئیہ⑨ اور دو سالبہ جزئیہ⑩ بنتے ہیں۔ حجت میں اس تقسیم کے اقسام

---

① طبعیہ کے موضوع میں عموم کی قید صرف لحاظ میں معتبر ہے۔

② مہملہ قدمائیہ کے موضوع میں عموم یا خصوص میں سے کوئی قید معتبر نہیں ہے، دونوں سے قطع نظر ہے، نہ لحاظ میں معتبر ہے نہ ملحوظ میں، اسی وجہ سے اس کے موضوع پر احکامِ عموم و خصوص دونوں کے جاری ہوتے ہیں (انسان کلی ہے، انسان نوع ہے، حیوان جنس ہے، انسان کاتب ہے، انسان شاعر ہے، حیوان آکل ہے، حیوان شارب ہے)

③ یعنی جس لفظ سے کہ اس بات کی تصریح کی جائے کہ کس قدر افراد پر حکم ہے۔

④ کسی زبان میں ہو۔

⑤ ہر آدمی دانش مند جاندار ہے، ہر دانش مند جاندار آدمی ہے۔

⑥ کوئی درخت پتھر نہیں، کوئی پتھر درخت نہیں۔

⑦ ہر لڈو مٹھائی ہے۔

⑧ بعض مٹھائی لڈو نہیں۔

⑨ بعض آم میٹھا ہے۔

⑩ بعض آم میٹھا نہیں، بعض میٹھا آم نہیں۔

سے صرف محصوراتِ اربعہ① معتبر ہیں اور مہملہ متاخرین محصورہ جزئیہ (موجبہ ہو خواہ سالبہ) میں داخل② ہے اور مہملہ قدما بھی ایک صورت میں۔③

۳ محصورات میں اگر موضوع کے انہی افراد پر حکم ہو جو بالفعل خارج میں موجود ہیں تو اس محصورہ کا نام خارجیہ ہے (ہر آدمی ایک سر کا ہے) اور اگر ایسے افراد پر حکم ہو جو خارج میں ممکن الوجود④ ہیں تو حقیقیہ خارجیہ ہے (ہر آدمی جاندار ہے) اور اگر انہی افراد پر حکم ہو جو بالفعل ذہن میں موجود ہیں تو ذہنیہ ہے (ہر ایک⑤ نوع اپنی جنس سے اخص ہوتا ہے) اور اگر ایسے افراد پر حکم ہو جو ذہن میں ممکن الوجود⑥ ہیں تو حقیقیہ ذہنیہ ہے (ہر ایک⑦ نوع اپنی جنس سے اخص ہوتا ہے) اور اگر مطلق افراد⑧ پر حکم ہو تو حقیقیہ ہے (ہر چار جفت ہے)

۴ محصورات میں جو نسبت حکمیہ (ایجابیہ ہو یا سلبیہ) ہوتی ہے، نفس الامر میں اس کی کوئی نہ کوئی کیفیت (ضرورت،⑨ دوام، فعلیت، امکان وغیر ذلک) بھی ضرور ہوتی ہے اور کبھی کبھی اس کیفیت کا بیان بھی

---

① موجبہ کلیہ، سالبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ۔

② مہملہ متاخرین اس لیے محصورہ جزئیہ میں داخل ہے کہ اس میں حکم افراد پر ہوتا ہے اور حکم افراد پر خواہ کل افراد پر ہو یا بعض پر، دونوں صورتوں میں حکم بعض افراد پر ضرور ہوتا ہے اور جب حکم بعض افراد پر ہو تو جزئیہ صادق آیا۔ پھر اگر حکم ایجابی ہوا تو موجبہ جزئیہ صادق آیا اور سلبی ہوا تو سالبہ جزئیہ۔

③ یعنی جس صورت میں کہ موضوع مہملہ قدما جو مطلق مفہوم ہے، مفہوم بشرطِ خصوص کے ضمن میں صادق ہو (آدمی جاندار ہے) نہ جس صورت میں کہ مفہوم بشرطِ عموم کے ضمن میں صادق ہو (انسان نوع ہے) صورت مذکورہ میں مہملہ قدما اس لیے محصورہ جزئیہ میں داخل ہے کہ حکم صورتِ مذکورہ میں حقیقتاً مفہوم موضوع بشرطِ خصوص پر ہے اور مفہوم بشرطِ خصوص عین فرد ہے تو حکم اس صورت میں فرد پر ہوا تو اُسی دلیل سے، جو مہملہ متاخرین میں ابھی مذکور ہوئی، یہ بھی جزئیہ میں داخل ہوا۔

④ اعم اس سے کہ بالفعل بھی خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں۔

⑤ یہ مثال اس تقدیر پر ہے کہ افرادِ نوع سے وہ افراد مراد ہوں جو ذہن میں بالفعل موجود ہوں۔

⑥ اعم اس سے کہ بالفعل بھی ذہن میں موجود ہوں یا نہ ہوں۔

⑦ یہ مثال اس تقدیر پر ہے کہ افرادِ نوع سے وہ افراد مراد ہوں جو ذہن میں پائے جاسکتے ہوں اعم اس سے کہ پائے بھی جائیں یا نہیں۔

⑧ یعنی اعم اس سے کہ بالفعل خارج میں موجود ہوں یا ممکن الوجود فی الخارج ہوں اور اعم اس سے کہ بالفعل ذہن میں موجود ہوں یا ممکن الوجود فی الذہن ہوں۔

⑨ ضرورت یہ ہے کہ نسبتِ حکمیہ موضوع کو لازم، یعنی موضوع سے ممتنع الانفکاک ہو اور دوام یہ ہے کہ نسبتِ حکمیہ ہمیشہ پائی جائے، یعنی موضوع سے کبھی جدا نہ ہو، خواہ ممتنع الانفکاک بھی ہو یا نہ ہو، اور فعلیت یہ ہے کہ نسبتِ حکمیہ کسی نہ کسی وقت پائی جائے خواہ ممتنع الانفکاک بھی ہو یا نہ ہو اور خواہ کبھی جدا بھی ہو یا نہ ہو اور امکان یہ ہے کہ نسبتِ حکمیہ پائی جاسکتی ہو، خواہ ممتنع الانفکاک بھی ہو یا نہ ہو اور خواہ کبھی جدا بھی ہو یا نہ ہو اور خواہ کسی نہ کسی وقت پائی جائے یا نہیں۔ الحاصل امکان فعلیت ←

قضیہ میں ہو جاتا ہے۔ اس نفس الامری کیفیت کو مادہ کہتے ہیں اور جس لفظ کے وسیلے سے اس کیفیت کا بیان ہو، اس کا نام جہت ہے۔

اور جس محصورہ میں جہت مذکور ہو جائے، اس کو مُوجہہ و رباعیہ کہتے ہیں اور جس میں جہت مذکور نہ ہو، اس کو مطلقہ کہتے ہیں (ضرور سب آدمی جاندار ہیں، ممکن ہے کہ سارے آدمی ذی علم ہوں) ان دونوں مثالوں میں جو نسبتِ حکمیہ ایجابیہ کی نفس الامری کیفیت ہے وہ تو مادہ ہے اور الفاظ ''ضرورت'' اور ''ممکن ہے'' جن سے اس کیفیت کا بیان ہوا ہے جہت ہیں اور یہ دونوں محصورے جن میں یہ جہتیں مذکور ہیں موجہہ ہیں اور جب ان میں سے یہ جہتیں حذف کر دو تو مطلقہ ہیں۔

موجہات کی بحث کسی قدر پیچیدہ اور مشکل ہے، جس سے خوف ہے کہ مبتدی کا ذہن منتشر ہو جائے، لہٰذا اس ابتدائی رسالے میں اس بحث سے سکوت کیا گیا۔

## شرطیہ کے اقسام:

شرطیہ میں اگر حکم بالاتصال ہو تو متصلہ ہے اور حکم بالانفصال ہو تو منفصلہ۔ حکم بالاتصال اس طرح ہوتا ہے کہ تالی کو مقدم کے ساتھ وابستہ کر دیں یا دونوں میں وابستگی کی نفی کر دیں۔ اول کا نام موجبہ ہے اور ثانی کا سالبہ (اگر آفتاب① نکلا ہوگا تو دن ہوگا، ایسا نہیں② ہے کہ اگر آفتاب نکلا ہوگا تو رات ہوگی) حکم بالانفصال اس طرح ہوتا ہے کہ مقدم اور تالی میں منافات③ کا حکم لگا دیں یا دونوں میں منافات کی نفی کر دیں۔ اول موجبہ ہے، ثانی سالبہ۔ منافات تین طرح پر ہوتی ہے:

۱ منافات دو چیزوں کے اجتماع میں، یعنی دو چیزوں کا ایک ساتھ صادق نہ ہو سکنا۔

۲ منافات دو چیزوں کے ارتفاع میں، یعنی دو چیزوں کا ایک ساتھ کاذب نہ ہو سکنا۔

۳ منافات دو چیزوں کے اجتماع وارتفاع دونوں میں، یعنی دو چیزوں کا نہ ایک ساتھ صادق ہو سکنا نہ کاذب ہو سکنا۔

پس اگر منفصلہ میں منافاۃ فی الاجتماع یا اس کی نفی کا حکم ہو تو منفصلہ مانعۃ الجمع ہے (یہ چیز یا کتاب ہوگی یا کرسی ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ یہ چیز لا کتاب ہوگی یا لا کرسی ہوگی) اور اگر منافاۃ فی الارتفاع یا اس کی نفی کا حکم ہو تو

---

← سے اعم ہے اور فعلیت دوام سے اور دوام ضرورت سے، تو امکان سب سے اعم ہوا اور ضرورت سب سے اخص اور ہر ایک فعلیت اور دوام اپنے ماتحت سے اعم اور اپنے مافوق سے اخص۔

① اس میں دن کے ہونے کو آفتاب کے نکلنے کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

② اس میں رات کے ہونے اور آفتاب کے نکلنے میں وابستگی کی نفی کر دی۔

③ منافاۃ کے معنی دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کی نفی کرنا۔ تنافی کے بھی یہی معنی ہیں۔

منفصلہ مانعۃ الخلو ہے (یہ چیز یا لا کتاب ہوگی یا لا کرسی ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ یہ چیز یا کتاب ہوگی یا کرسی ہوگی)

اگر منافاۃ فی الاجتماع والارتفاع معاً یا اس کی نفی کا حکم ہو تو منفصلہ حقیقیہ ہے (یہ عدد یا طاق ہوگا یا جفت ہوگا، ایسا نہیں ہے کہ یہ چیز آدمی ہوگی یا بشر ہوگی)

فائدہ: منفصلہ میں گو بظاہر شرط مفہوم نہیں ہوتی، لیکن مطلب میں شرطیت ضرور ہے، کیوں کہ اوپر لکھی ہوئی مثالوں کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ چیز کتاب ہے تو کرسی نہیں اور کرسی ہے تو کتاب نہیں یا اگر یہ عدد طاق ہے تو جفت نہیں اور جفت ہے تو طاق نہیں اور طاق نہیں تو جفت ہے اور جفت نہیں تو طاق نہیں وعلی ہذا القیاس۔ لہٰذا منفصلہ بھی شرطیہ میں معدود ہوا۔ پھر متصلہ میں کبھی تالی مقدم کو لازم ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ تو اگر متصلہ میں لزوم کی تصریح کر دی جائے تو متصلہ لزومیہ ہے (جب آفتاب نکلتا ہے تو ضرور دن ہوتا ہے) اور اگر عدمِ لزوم کی تصریح کر دی جائے تو متصلہ اتفاقیہ ہے (جب خالد باتیں کرنے لگتا ہے تو اتفاقاً گدھے بھی رینگنے لگتے ہیں) اور اگر کسی کی تصریح① نہ کی جائے، مطلق رہنے دیا جائے تو متصلہ مطلقہ (اوپر کی دونوں مثالوں سے ضرور اتفاقاً کا لفظ حذف کر دو، متصلہ مطلقہ کی مثالیں بن جائیں گی)

جب دو چیزوں میں لزوم ہوتا ہے تو ان دونوں (لازم وملزوم) کے درمیان اس لزوم کا کوئی علاقہ بھی ضرور ہوتا ہے۔ لزوم کے علاقے چار طرح پر ہوتے ہیں:

۱ مقدم کا تالی کی علت ہونا (اگر آفتاب نکلا ہوگا تو ضرور دن ہوگا)

۲ تالی کا مقدم کی علت ہونا (اگر دن ہوگا تو ضرور آفتاب نکلا ہوگا)

۳ کسی تیسری چیز کا مقدم اور تالی دونوں کی علت ہونا (اگر دن نکلا ہوگا تو ضرور جہان روشن ہوگا)

۴ مقدم اور تالی کا متضایفین ہونا، یعنی ان میں تضایف② کی نسبت کا ہونا (اگر زید عمرو سے بڑا ہوگا تو ضرور عمرو زید سے چھوٹا ہوگا)

منفصلہ میں (خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو) تنافی کبھی ذاتی ہوتی ہے اور کبھی اتفاقی۔ ذاتی تنافی یہ ہے کہ مقدم اور تالی کے مفہوموں میں تنافی ہو (یعنی اگر منفصلہ حقیقیہ ہو تو مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کا نقیض یا مساوی نقیض ہو اور مانعۃ الجمع ہو تو ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے نقیض سے اخص ہو اور مانعۃ الخلو ہو تو ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے نقیض سے اعم ہو۔) اور اتفاقی تنافی یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں بحسب الاتفاق تنافی ہو، ان کے مفہوموں میں تنافی نہ ہو۔ اگر منفصلہ میں تنافی ذاتی کی تصریح کر

---

① یعنی نہ لزوم کی تصریح کی جائے نہ عدمِ لزوم کی، بلکہ دونوں کی تصریح سے سکوت کیا جائے اور مطلق رہنے دیا جائے۔

② اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

دی جائے تو منفصلہ عنادیہ ہے (ضرور یہ عدد یا طاق ہوگا یا جفت ہوگا (مثال حقیقیہ عنادیہ) ضرور یہ چیز یا درخت ہوگی یا پتھر ہوگی، (مثال مانعۃ الجمع عنادیہ) ضرور یہ چیز یا لا کتاب ہوگی یا لا کرسی ہوگی، (مثال مانعۃ الخلو عنادیہ)

اور اگر تنافی اتفاقی کی تصریح کر دی جائے تو منفصلہ اتفاقیہ ہے (کسی آدمی کی نسبت، جو گورا اور جاہل ہو، یہ کہا جائے کہ اتفاقاً یہ آدمی یا کالا ہے یا جاہل ہے، (مثال حقیقیہ اتفاقیہ) اتفاقاً یہ آدمی کالا ہے یا عالم ہے، (مثال مانعۃ الجمع اتفاقیہ) اتفاقاً یہ آدمی گورا ہے یا جاہل ہے، (مثال مانعۃ الخلو اتفاقیہ) اور اگر ان میں سے کسی کی① تصریح نہ کی جائے، مطلق رہنے دیا جائے تو منفصلہ مطلقہ ہے (اوپر کی مثالوں سے ضرور اتفاقاً کا لفظ حذف کر دو منفصلہ مطلقہ کی مثالیں بن جائیں گی) حجت میں متصلہ کے اقسام سے صرف لزومیہ اور منفصلہ کے اقسام سے صرف عنادیہ معتبر ہے۔ متصلہ مطلقہ جس میں تالی مقدم کو لازم② ہو، لزومیہ میں داخل ہے اور منفصلہ مطلقہ جس میں تنافی ذاتی③ ہو، عنادیہ میں داخل ہے۔ حملیہ کی طرح شرطیہ بھی شخصیہ و محصورہ و مہملہ ہوتا ہے، لیکن شرطیہ مہملہ قدمائیہ وطبعیہ نہیں ہوتا۔

حملیہ میں اس تقسیم کا مدار موضوع پر تھا، شرطیہ میں مقدم کے حالات پر ہے، یعنی اگر مقدم کی کسی خاص حالت پر حکم لزومی④ یا عنادی⑤ ہے تو شخصیہ و مخصوصہ ہے (اگر زید⑥ آج مجھ سے ملے گا تو میں ضرور اس کو انعام دوں گا) اور اگر کسی خاص حالت پر حکم نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں: یا اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ کس قدر حالات پر حکم ہے یا اس سے سکوت ہے۔ اول محصورہ و مسورہ ہے اور ثانی مہملہ (پروا⑦ ہوا چلتی ہے تو پانی برستا ہے۔ یہ چیز یا درخت ہوگی یا پتھر ہوگی) پھر محصورہ میں اگر حکم مقدم کے کل حالات پر ایجاباً ہے تو موجبہ کلیہ ہے (جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا۔ ہمیشہ یہ عدد یا طاق ہوگا یا جفت ہوگا) اور سلباً ہے تو سالبہ کلیہ (ایسا کبھی نہیں ہے کہ اگر آفتاب نکلے گا تو رات ہوگی۔ ایسا کبھی نہیں ہے کہ یہ عدد یا جفت ہوگا یا زوج ہوگا) اور اگر حکم مقدم کے بعض حالات پر ایجاباً ہے تو موجبہ جزئیہ ہے (کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی پھل خوبصورت ہو تو میٹھا بھی ہو) اور سلباً ہے تو سالبہ جزئیہ (کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا کہ کوئی پھل خوب صورت ہو تو میٹھا بھی ہو)

---

① یعنی ذاتی تنافی کی تصریح کی جائے نہ اتفاقی تنافی کی، بلکہ دونوں کی تصریح سے سکوت کیا جائے اور مطلق رہنے دیا جائے۔

② اگرچہ اس لزوم کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

③ اگرچہ اس تنافی ذاتی کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

④ متصلہ لزومیہ میں۔

⑤ منفصلہ عنادیہ میں۔

⑥ اس مثال میں انعام دینا زید کے ملنے پر منحصر ہے، لیکن نہ عام ملنا، بلکہ وہ ملنا کہ آج ہو۔

⑦ اس مثال میں یہ صراحت نہیں کہ ہمیشہ اور ہر حالت میں پروا ہوا کے ساتھ ضرور پانی آتا ہے یا کبھی کبھی۔

مقدم کے حالات کا نام تقدیرات و اوضاع بھی ہے۔ متصلہ موجبہ کلیہ کا سور: جب، جس حالت میں، جس تقدیر پر، جس وضع پر اور جو لفظ اُن کے معنی میں ہو۔ منفصلہ موجبہ کلیہ کا سور: ہمیشہ، ہر حالت میں، ہر تقدیر پر، ہر وضع پر اور جو ان کا ہم معنی ہو۔① سالبہ کلیہ کا سور: ایسا کبھی نہیں، ایسا ہرگز نہیں اور جو ان کے مثل ہو۔ موجبہ جزئیہ کا سور: کبھی، کسی حالت میں، بعض حالت میں، کسی تقدیر پر، بعض تقدیر پر، کسی وضع پر، بعض وضع پر اور جو ان کے مانند ہو۔ سالبہ جزئیہ کا سور: کبھی ایسا نہیں بھی، کسی حالت میں ایسا نہیں بھی، کسی تقدیر پر ایسا نہیں بھی اور جو ان کے مرادف ہو۔ موجبہ کلیہ کے سور پر نفی لانے سے بھی سالبہ جزئیہ کا سور بن جاتا ہے۔

تنبیہ:

۱ مقدم اور تالی اصل میں دو قضیے تھے، لیکن جزو شرطیہ ہو جانے سے مرکب تام باقی نہ رہے، لہٰذا قضایا کے دفتر سے ان کا نام خارج ہو گیا۔

۲ شرطیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کے صدق و کذب کا مناط مقدم یا تالی کا صدق و کذب نہیں ہے، بلکہ اس کا مناط حکم اتصالی یا انفصالی کا واقعی یا غیر واقعی ہونا ہے، یعنی اگر حکم اتصالی یا انفصالی واقعی ہے تو شرطیہ صادق ہے، ورنہ کاذب۔ مقدم اور تالی کیسے② ہی ہوں۔

قضایا کی اقسام کا بیان ہو چکا۔ اب قضایا کے احکام سنو، کیوں کہ حجت میں تم کو ان کی ضرورت پڑے گی۔

## قضایا کے احکام

قضایا کے احکام کل چار ہیں:

① تناقض۔ ② عکسِ مستوی۔ ③ عکسِ نقیض۔ ④ تلازمِ شرطیات۔

### 1 - تناقض:

جب دو مختلف بایجاب و سلب قضیوں میں انفصال حقیقی③ عنادی ہو تو ایسے دو قضیوں کو ایک دوسرے کا نقیض کہتے ہیں اور ان کی نسبت④ کو تناقض۔

---

① متصلہ ہو یا منفصلہ۔

② یعنی صادق ہوں یا کاذب۔

③ یعنی تنافی ذاتی صدق و کذب دونوں میں ہو، یعنی دونوں قضیوں کے مفہوموں میں تنافی ہو اور دونوں نہ ایک ساتھ صادق ہو سکیں نہ کاذب۔

④ یعنی دو مختلف بایجاب و سلب قضیوں میں انفصال حقیقی عنادی ہونے کو تناقض کہتے ہیں۔

تناقض کی یہ تین ضروری شرطیں ہیں:

۱ دونوں قضیے کیفیت (ایجاب وسلب) میں مختلف ہوں (یعنی ایک موجبہ دوسرا سالبہ ہو، اگر دونوں موجبے یا دونوں سالبے ہوں تو تناقض نہ ہوگا)

۲ دونوں قضیے (حملیے ہوں یا شرطیے) کمیت (کلیت و جزئیت) میں مختلف ہوں (یعنی ایک کلیہ دوسرا جزئیہ ہو۔ اگر دونوں کلیے یا دونوں جزیئے ہوں تو تناقض نہ ہوگا) ”سارے پھل میٹھے ہوتے ہیں، کوئی پھل میٹھا نہیں ہوتا“ یہ دونوں کلیے کاذب① ہیں۔ ”بعض پھل میٹھے ہوتے ہیں۔ بعض پھل میٹھے نہیں ہوتے“ یہ دونوں جزیئے صادق② ہیں۔

۳ دونوں قضیے (حملیے ہوں یا شرطیے) کیفیت وکمیت کے علاوہ (اور موجہات میں جہت کے بھی علاوہ) اور تمامی دیگر امور میں متحد ہوں (یعنی اگر دونوں قضیے حملیے ہوں تو موضوع میں محمول میں اور موضوع ومحمول کی ساری قیود میں (خواہ وہ قیود از قبیلِ زمان ہوں یا از قبیلِ مکان یا شرط یا اضافت یا قوت وفعل یا اس کے③ سوا ہوں، سب میں) دونوں متحد④ ہوں۔ اگر موضوع⑤ یا محمول⑥ یا ان کی کوئی قید⑦ دونوں قضیوں میں

---

① اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونوں ایک ساتھ کاذب نہ ہو سکتے۔

② اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونوں ایک ساتھ صادق نہ ہو سکتے۔

③ مثلاً: مفعول بہ، مفعول مطلق، مفعول لہ، حال اور تمییز وغیرہ۔

④ یعنی ایک قضیے میں جو موضوع ہے بعینہٖ اور بجمیع قیودہ دوسرے قضیے میں بھی وہی موضوع ہو اور ایک قضیے میں جو محمول ہے، بعینہ اور بجمیع قیودہ دوسرے قضیے میں بھی وہی محمول ہو۔

⑤ مثلاً: ”سب آدمی جاندار ہیں۔ بعض جسم جاندار نہیں“ یہ دو قضیے ہیں، ایک کا موضوع آدمی ہے اور دوسرے کا جسم۔ ان میں اختلاف کیفیت وکمیت کا موجود ہے اور پھر بھی متناقض نہیں، کیوں کہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے۔

⑥ مثلاً: ”سب آدمی جاندار ہیں۔ بعض آدمی پتھر نہیں“ یہ دونوں قضیے متناقض نہیں، کیوں کہ دونوں کا محمول ایک نہیں۔

⑦ مثلاً: ”کوئی چمگادڑ دن کو نہیں دیکھتا۔ بعض چمگادڑ رات کو دیکھتے ہیں“ یہ دونوں متناقض نہیں، کیوں کہ دونوں متحد الزمان نہیں اور ”کوئی مچھلی خشکی میں نہیں رہتی۔ بعض مچھلیاں پانی میں رہتی ہیں“ یہ دونوں بھی متناقض نہیں، کیوں کہ متحد المکان نہیں اور ”سب جاندار آدمی ہیں بشرطیکہ ناطق ہوں۔ بعض جاندار آدمی نہیں، بشرطیکہ لا ناطق ہوں“ یہ دونوں بھی متناقض نہیں، کیوں کہ متحد الشرط نہیں اور ”سب آدمی حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ سب آدمی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد نہیں“ ان دونوں میں بھی تناقض نہیں، کیوں کہ دونوں متحد الاضافۃ نہیں اور ”سب آدمی بالقوہ عالم ہیں۔ بعض آدمی بالفعل عالم نہیں“ ان میں بھی تناقض نہیں، کیوں کہ قوت وفعل میں متحد نہیں۔ ایک میں قوت کی قید ہے دوسرے میں فعل کی اور ”سب آدمی نسباً (یعنی بنی آدم ہونے کے اعتبار سے) اچھے ہیں۔ بعض آدمی خُلقاً (یعنی چال چلن کے اعتبار سے) اچھے نہیں“ ان میں بھی تناقض نہیں، کیوں کہ تمییز میں متحد نہیں، وعلیٰ ہذا القیاس اگر اور بھی کوئی قید موضوع یا محمول کی بدل جائے گی تو تناقض نہ ہوگا۔

مختلف ہو جائے تو تناقض نہ ہوگا اور اگر دونوں قضیے شرطیے ہوں تو اتصال و انفصال اور لزوم و عناد میں بھی دونوں (قضیے) متحد ہوں (یعنی اگر ایک متصلہ لزومیہ ہو تو دوسرا بھی متصلہ لزومیہ ہو اور ایک منفصلہ عنادیہ ہو تو دوسرا بھی منفصلہ عنادیہ ہو)

ان شرائط مذکورہ بالا سے تم نے سمجھا ہوگا کہ ہر موجبہ کلیہ (حملیہ ہو یا شرطیہ) کا نقیض سالبہ جزئیہ ہی ہوتا ہے (سب آدمی جاندار ہیں، بعض آدمی جاندار نہیں) و بالعکس (یعنی ہر سالبہ جزئیہ کا نقیض موجبہ کلیہ ہوتا ہے) اور ہر سالبہ کلیہ کا نقیض موجبہ جزئیہ ہی ہوتا ہے (کوئی آدمی جاندار نہیں۔ بعض آدمی جاندار ہیں) و بالعکس (یعنی ہر موجبہ جزئیہ کا نقیض سالبہ کلیہ ہی ہوتا ہے) اسی طرح ہر متصلہ لزومیہ① کا نقیض متصلہ لزومیہ ہی ہوتا ہے اور ہر منفصلہ عنادیہ② کا منفصلہ عنادیہ۔

شخصیات کے تناقض کی بھی باستثنائے③ شرطِ دوم یہی سب شرطیں ہیں۔

## 2- عکسِ مستوی:

جب قضیے کے دونوں طرفوں (موضوع ومحمول یا مقدم وتالی) کی ترتیب بدل دو (یعنی پہلے جز کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھو) تو اس تبدیلی سے جو نیا قضیہ حاصل ہو، وہ اصل قضیے کا عکسِ مستوی کہلاتا ہے، بشرطیکہ یہ نیا قضیہ اصل کو لازم④ ہو اور لازم بھی کیسا کہ اخص لازم⑤ (اس عکس کا دوسرا نام عکسِ مستقیم ہے)

---

① یعنی متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ کا نقیض متصلہ لزومیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے و بالعکس اور متصلہ لزومیہ سالبہ کلیہ کا نقیض متصلہ لزومیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے و بالعکس۔

② یعنی منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ کا نقیض منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے و بالعکس اور منفصلہ عنادیہ سالبہ کلیہ کا نقیض منفصلہ عنادیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے و بالعکس۔ فائدہ متصلہ اتفاقیہ کا نقیض بھی متصلہ اتفاقیہ اور منفصلہ اتفاقیہ کا نقیض منفصلہ اتفاقیہ ہی ہوتا ہے، لیکن چونکہ اتفاقیہ حجت میں معتبر نہیں ہے، اس کے ذکر سے قطع نظر کی گئی۔

③ شرطِ دوم کا استثنا اس لیے کیا گیا ہے کہ شرطِ دوم یہی ہے کہ دونوں قضیے کمیت، یعنی کلیت و جزئیت میں مختلف ہوں اور قضایا شخصیہ میں کلیت و جزئیت ہوتی نہیں۔

④ لازم کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر نیا قضیہ اصل کو لازم نہ ہو (یعنی اصل کے سچا ہونے سے اس کا سچا ہونا یا اصل کے سچا ماننے سے اس کا سچا ماننا لازم نہ آتا ہو) تو وہ نیا قضیہ اصل کا عکس نہیں کہلائے گا۔ پس موجبہ کلیہ، موجبہ کلیہ کا عکس نہ ہوگا، کیوں کہ موجبہ کلیہ کو اس کی تبدیلی کے بعد موجبہ کلیہ لازم نہیں ہے، مثلاً: ''ہر آدمی جاندار ہے'' صادق ہے اور اس کی تبدیلی ''ہر جاندار آدمی ہے'' صادق نہیں اور سالبہ جزئیہ کا کچھ بھی عکس نہ ہوگا، یعنی نہ سالبہ کلیہ نہ سالبہ جزئیہ، کیوں کہ سالبہ جزئیہ کو اس کی تبدیلی کے بعد کوئی نیا قضیہ لازم نہیں ہے، نہ سالبہ کلیہ نہ سالبہ جزئیہ، مثلاً: ''بعض جاندار آدمی نہیں'' صادق ہے اور اس کی تبدیلی کے بعد ''کوئی آدمی جاندار نہیں'' یا ''بعض آدمی جاندار نہیں'' صادق نہیں، وعلی ہذا القیاس۔

←

عکس مستوی کی یہ دو ضروری شرطیں ہیں:

1 دونوں قضیے① کیف میں متفق ہوں یعنی اگر اصل موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہو اور اصل سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہو۔

۲ دونوں قضیے صدق میں متفق ہوں، یعنی اگر اصل سچا ہو یا سچا مانا گیا ہو تو عکس بھی سچا ہو یا اس کو سچا ماننا پڑے (ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے) ہر موجبہ (کلیہ یا جزئیہ، حملیہ ہو یا شرطیہ) کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے اور سالبہ کلیہ کنفسہا② منعکس ہوتا ہے۔ نقشہ ذیل ملاحظہ کرو:

| نام اصل | اصل | نام عکس | عکس |
|---|---|---|---|
| موجبہ کلیہ، حملیہ | سب آدمی جاندار ہیں | موجبہ جزئیہ حملیہ | بعض جاندار آدمی ہیں |
| موجبہ جزئیہ حملیہ | بعض آدمی جاندار ہیں | ✡ | ✡ |
| سالبہ کلیہ حملیہ | کوئی آدمی پتھر نہیں | سالبہ کلیہ حملیہ | کوئی پتھر آدمی نہیں |
| موجبہ کلیہ شرطیہ | جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا | موجبہ جزئیہ شرطیہ | کبھی ایسا ہوگا کہ اگر دن ہوگا تو آفتاب نکلا ہوگا |
| موجبہ جزئیہ شرطیہ | کبھی ایسا ہوگا کہ اگر آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا | ✡ | ✡ |
| سالبہ کلیہ شرطیہ | ہرگز ایسا نہیں کہ اگر آفتاب نکلے گا تو رات ہوگی | سالبہ کلیہ شرطیہ | ہرگز ایسا نہیں کہ اگر دن ہوگا تو آفتاب نکلا ہوگا |

## ① ثبوت:

اگر موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) کا عکس موجبہ جزئیہ صادق نہ آئے گا تو اس کا نقیض (سالبہ کلیہ) ضرور صادق آئے گا اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملاؤ گے تو نتیجہ محال، یعنی سلب الشی عن نفسہٖ نکلے گا۔

---

← ⑤ اخص لازم کی قید اس لیے لگائی گئی کہ کبھی اصل کو اس کی تبدیلی کے بعد کئی نئے قضیے لازم ہوتے ہیں اور وہ سب اصل کے عکس نہیں کہلاتے، بلکہ جو ان میں سب سے اخص ہو، وہی اصل کا عکس کہلاتا ہے، اعم عکس نہیں کہلاتا، مثلاً: سالبہ کلیہ کو اس کی تبدیلی کے بعد سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ دونوں لازم ہیں اور سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ سے اخص ہے تو سالبہ کلیہ ہی، سالبہ کلیہ کا عکس ہوگا نہ کہ سالبہ جزئیہ، پس ''کوئی آدمی پتھر نہیں'' کا عکس ''کوئی پتھر آدمی نہیں'' نہ کہ ''بعض پتھر آدمی نہیں'' وعلی ہذا القیاس۔

① یعنی اصل وعکس۔

② یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے۔

اسی طرح اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ صادق نہ آئے گا تو اس کے نقیض کو اصل کے ساتھ ملانے سے سلب الشئے عن نفسہ لازم① آئے گا۔

### مثال:

”سب آدمی یا بعض آدمی جاندار ہیں“ صادق ہے، اگر اس کا عکس ”بعض جاندار آدمی ہیں“ صادق نہ آئے گا تو اس کا نقیض ”کوئی جاندار آدمی نہیں“ ضرور صادق آئے گا، اب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں کہو: ”سب آدمی یا بعض آدمی جاندار ہیں اور کوئی جاندار آدمی نہیں“ تو نتیجہ یہ نکلے گا: ”کوئی آدمی یا بعض آدمی، آدمی نہیں“ اور یہی سلب الشی عن نفسہ ہے، وعلی ہذا فقِس۔

### ② ثبوت:

اگر موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) کا عکس موجبہ جزئیہ صادق نہ آئے گا تو اس کا نقیض (سالبہ کلیہ) ضرور صادق آئے گا اور جب اس کا نقیض (سالبہ کلیہ) صادق آئے گا۔ تو اس نقیض کا عکس بھی ضرور صادق② آئے گا اور جب اس نقیض کا عکس صادق آئے گا تو اصل ضرور جھوٹا ہو جائے گا (کیوں کہ یہ عکس اصل کا منافی ہوگا) لیکن اصل تو سچا مانا جا چکا ہے تو بالضرور نقیض ہی جھوٹا ہوگا تو عکس مطلوب سچا ہوگا، وھو المطلوب

اسی طرح اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ صادق نہ آئے گا تو اصل کا جھوٹا ہونا لازم③ آ جائے گا۔

پہلے ثبوت کا نام خُلف اور دوسرے کا نام طریق العکس ہے۔ موجباتِ حملیہ④ کے عکس کا ایک تیسرا ثبوت یہی

---

① کیوں کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ صادق نہ آئے گا تو اس کا نقیض (موجبہ جزئیہ) ضرور صادق آئے گا اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملاؤ گے تو نتیجہ سلب الشئے عن نفسہ نکلے گا، مثلاً ”کوئی آدمی پتھر نہیں“ صادق ہے، اگر اس کا عکس ”کوئی پتھر آدمی نہیں“ صادق نہ آئے تو اس کا نقیض ”بعض پتھر آدمی ہیں“ ضرور صادق آئے گا، اب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں کہو ”بعض پتھر آدمی ہیں اور کوئی آدمی پتھر نہیں“ تو نتیجہ یہ نکلے گا ”بعض پتھر، پتھر نہیں اور یہی سلب الشئے عن نفسہ ہے۔

② کیوں کہ عکس اصل کو لازم ہوتا ہے، کمامر، تو جب اصل، یعنی نقیض صادق مانا گیا تو اس کے عکس کو بھی صادق ماننا پڑا۔

③ کیوں کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ صادق نہ آئے گا تو اس کا نقیض (موجبہ جزئیہ) ضرور صادق آئے گا اور جب اس کا نقیض (موجبہ جزئیہ) صادق آئے گا تو اس نقیض کا عکس بھی ضرور صادق آئے گا، کیوں کہ عکس اصل کو لازم ہوتا ہے اور جب اُس نقیض کا عکس صادق آئے گا تو اصل جھوٹا ہو جائے گا (کیوں کہ یہ عکس صدق میں اصل کا منافی ہوگا) لیکن اصل تو سچا مانا جا چکا ہے تو بالضرور نقیض ہی جھوٹا ہوگا تو عکس مطلوب سچا ہوگا اور یہی ثابت کرنا تھا۔

④ موجباتِ حملیہ کی قید اس لیے ہے کہ یہ تیسرا ثبوت جس کا نام افتراض ہے، اس سے سوالبِ حملیہ کا عکس ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح شرطیات کا بھی عکس اس سے ثابت نہیں ہوتا خواہ شرطیات موجبہ ہوں یا سالبہ اور سالبہ جزئیہ خاصہ کا عکس جو اس سے ثابت ہوتا ہے تو بحیثیتِ ایجاب (جس پر قید لا دوام اشارتاً دال ہی ثابت ہوتا ہے) نہ بحیثیتِ سلب، اس کا تفصیلی حال موجہات کی بحث میں ملے گا۔

ہے جس کا نام افتراض ہے، چونکہ اُس میں کسی قدر پیچیدگی ہے اور خلف اور طریق العکس کے بعد اس کی چنداں ضرورت بھی باقی نہیں رہتی، اس لیے اس ابتدائی رسالے میں اس سے سکوت کیا گیا۔

### موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا:

کیوں کہ عکس اصل کو لازم ہوتا ہے، حالاں کہ ''سب آدمی جاندار ہیں'' صادق ہے اور اگر اس کو الٹ کر یوں کہو: ''سب جاندار آدمی ہیں'' تو صریح جھوٹ ہوگا۔ اسی طرح ''جب کوئی چیز آدمی ہوگی تو ضرور جاندار ہوگی'' صادق ہے اور اگر اس کو الٹ کر یوں کہو ''جب کوئی چیز جاندار ہوگی تو ضرور آدمی ہوگی'' تو صریح غلط ہوگا۔

### سالبہ جزئیہ کا کچھ بھی عکس نہیں آتا، یعنی نہ سالبہ کلیہ اور نہ سالبہ جزئیہ:

کیوں کہ ''بعض جاندار آدمی نہیں'' صادق ہے اور ''کوئی آدمی یا بعض آدمی جاندار نہیں'' محض غلط۔ اسی طرح ''ایسا نہیں ہے کہ جب کوئی چیز جاندار ہوگی تو آدمی ہوگی'' صادق ہے اور ''ایسا نہیں ہے کہ جب کوئی چیز آدمی ہو یا ہرگز ایسا نہیں ہے کہ اگر کوئی چیز آدمی ہو تو جاندار ہو'' محض گپ۔

منفصلات کے عکس سے کچھ فائدہ① نہیں ہوتا، اس لیے اس کا بھی عکس نہیں آتا۔

### 3- عکس النقیض:

جب قضیے کے دونوں طرفوں کے نقیضوں کی ترتیب② بدل دو تو اس تبدیلی سے جو نیا قضیہ حاصل ہو، اصل

---

① اس لیے کہ منفصلات کے عکس سے اصل مطلب میں کچھ فرق نہیں آتا۔ اصل اور عکس دونوں کا مطلب ایک ہی ہوتا ہے، کیوں کہ منفصلات میں اس طرح حکم ہوتا ہے کہ مقدم اور تالی ایک دوسرے کے منافی ہیں، اگر اس کا عکس کرو تو عکس کا بھی مطلب یہی ہوگا کہ مقدم اور تالی ایک دوسرے کے منافی ہیں، کیوں کہ منافات طرفین سے ہوتی ہے۔ جب ایک چیز دوسری چیز کے منافی ہوتی ہے تو دوسری بھی پہلی کے منافی ہوتی ہے، بخلاف متصلات کے کہ ان کے عکس سے اصل مطلب میں فرق آجاتا ہے۔ اصل وعکس دونوں کا دو مطلب ہو جاتا ہے، اس لیے کہ متصلات میں حکم اس طرح ہوتا ہے کہ تالی مقدم کو لازم اور مقدم ملزوم ہے اور لزوم کو ضروری نہیں کہ طرفین سے ہو، صرف ایک طرف سے بھی ہو سکتا ہے، بلکہ ایسا بہت ہوتا ہے۔ تو متصلات میں اصل سے صرف اسی قدر ظاہر ہوتا ہے کہ ایک (یعنی تالی) دوسرے (یعنی مقدم) کو لازم ہے اور یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ دوسرا (مقدم) بھی اول (تالی) کو لازم ہے اور عکس یہ بتاتا ہے کہ دوسرا بھی اول کو لازم ہے۔ الحاصل اصل کا مطلب یہ ہے کہ ایک دوسرے کو لازم ہے اور عکس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا اول کو لازم ہے اور یہ دونوں مختلف مطلب ہیں، ایک دوسرے کا نہ عین ہے نہ دونوں متلازم۔

② یعنی ایک جز کی نقیض کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کی نقیض کو پہلے کی جگہ رکھ دو۔

قضیے کا عکس النقیض کہلاتا ہے، بشرطیکہ یہ نیا قضیہ اصل کو لازم① ہو اور لازم بھی کیسا کہ اخص② لازم۔

عکس النقیض کی بھی وہی دونوں شرطیں ہیں، ③ جو عکسِ مستوی کی تھیں، لیکن عکس النقیض میں موجبات اور سوالب کا حکم عکس مستوی کے برعکس ہے، یعنی عکس النقیض میں موجبہ کلیہ کنفسہا منعکس ہوتا ہے اور سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) کا عکس النقیض سالبہ جزئیہ ہی آتا ہے۔ نقشہ ذیل دیکھو:

| نام اصل | اصل | نام عکس | عکس |
|---|---|---|---|
| موجبہ کلیہ حملیہ | سب انسان حیوان ہیں | موجبہ کلیہ حملیہ | سب لاحیوان لاانسان ہیں |
| سالبہ کلیہ حملیہ | کوئی انسان حجر نہیں | سالبہ جزئیہ حملیہ | بعض لاحجر لاانسان نہیں |
| سالبہ جزئیہ حملیہ | بعض انسان حجر نہیں | ✵ | ✵ |
| موجبہ کلیہ شرطیہ | جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا | موجبہ کلیہ شرطیہ | جب دن نہ ہوگا تو آفتاب نہ نکلے گا |
| سالبہ کلیہ شرطیہ | ہرگز ایسا نہیں ہے کہ اگر آفتاب نکلے گا تو رات ہوگی | سالبہ جزئیہ شرطیہ | کبھی ایسا نہیں بھی ہے کہ اگر رات نہ ہوگی تو آفتاب نہ نکلے گا |
| سالبہ جزئیہ شرطیہ | کبھی ایسا نہیں بھی ہے کہ اگر آفتاب نکلے گا تو رات ہوگی | ✵ | ✵ |

---

① لازم کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر نیا قضیہ اصل کو لازم نہ ہو (یعنی اصل کے سچا ہونے سے اس کا سچا ہونا یا اصل کے سچا ماننے سے اس کا سچا ماننا لازم نہ آتا ہو) تو وہ نیا قضیہ اصل کا عکس النقیض نہیں کہلائے گا۔ پس سالبہ کلیہ، سالبہ کلیہ کا عکس النقیض نہ ہوگا، کیوں کہ سالبہ کلیہ کو اس کی طرفوں کی نقیضوں کے تبدیل کے بعد سالبہ کلیہ لازم نہیں ہے، مثلاً ''کوئی انسان حجر نہیں'' صادق ہے اور اس کے طرفوں کی نقیضوں کی تبدیلی کے بعد ''کوئی لاحجر لا انسان نہیں'' صادق نہیں اور موجبہ جزئیہ کا کچھ بھی عکس النقیض نہ ہوگا، یعنی نہ موجبہ کلیہ نہ موجبہ جزئیہ، کیوں کہ موجبہ جزئیہ کو اس کے طرفوں کے نقیضوں کی تبدیلی کے بعد کوئی نیا قضیہ لازم نہیں ہے، نہ موجبہ کلیہ نہ موجبہ جزئیہ، مثلاً: ''بعض لاانسان حیوان ہیں'' صادق ہے اور اس کے طرفوں کی نقیضوں کی تبدیلی کے بعد ''سب لاحیوان انسان ہیں'' یا ''بعض لاحیوان انسان ہیں'' ان دو میں سے کوئی صادق نہیں۔ وعلی ہذا القیاس

② اخص لازم کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر اصل کو اس کی طرفوں کی نقیضوں کی تبدیلی کے بعد کئی نئے قضیے لازم ہوں تو جو ان میں سے اخص ہوگا، وہی اصل کا عکس النقیض کہلائے گا، اعم عکس النقیض نہیں کہلائے گا، مثلاً: موجبہ کلیہ کو اس کے طرفوں کی نقیضوں کی تبدیلی کے بعد موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ دونوں لازم ہیں اور موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ سے اخص ہے۔ پس موجبہ کلیہ ہی موجبہ کلیہ کا عکس النقیض کہلائے گا، نہ موجبہ جزئیہ، پس ''سب انسان حیوان ہیں'' کا عکس النقیض ''سب لاحیوان انسان ہیں'' ہوگا نہ ''بعض لاحیوان لاانسان ہیں'' وعلی ہذا القیاس۔

③ یعنی اصل و عکس کا کیف میں متفق ہونا اور دونوں کا صدق میں متفق ہونا۔

عکس النقیض کے ثبوت بھی وہی سب① ہیں جو عکسِ مستقیم کے ہیں۔

---

① یعنی خلف وطریق العکس و افتراض جو عکسِ مستقیم کے ثبوت ہیں وہی تینوں عکس النقیض کے بھی ثبوت ہیں، لیکن دونوں جگہوں میں طرزِ استدلال میں کسی قدر فرق ہے جو امثلۂ لاحقہ سے ظاہر ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مثلاً موجبہ کلیہ کا عکس النقیض موجبہ کلیہ آتا ہے۔ ① ثبوت خلف: ’’سب انسان حیوان ہیں‘‘ صادق ہے۔ اگر اس کا عکس النقیض ’’سب لاحیوان لاانسان ہیں‘‘ صادق نہ آئے گا، تو اس کا نقیض ’’بعض لاحیوان لاانسان نہیں‘‘ ضرور صادق آئے گا اور جب یہ نقیض صادق آئے گا تو اس نقیض کا لازم ’’بعض لاحیوان انسان ہیں۔‘‘ بھی ضرور صادق آئے گا۔ اب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں کہو ’’بعض لاحیوان انسان ہیں اور سب انسان حیوان ہیں‘‘ تو نتیجہ صادق آئے گا: ’’بعض لاحیوان، حیوان ہیں‘‘ اور جب یہ نتیجہ صادق آئے گا تو اس نتیجے کا عکسِ مستوی ’’بعض حیوان، لاحیوان ہیں‘‘ بھی ضرور صادق آئے گا اور یہی سلب الشی عن نفسہ ہے۔ ② ثبوت طریق العکس: ’’سب انسان حیوان ہیں‘‘ صادق ہے، اگر اس کا عکس النقیض ’’سب لاحیوان لا انسان ہیں‘‘ صادق نہ آئے گا تو اس کا نقیض ’’بعض لاحیوان لاانسان نہیں‘‘ ضرور صادق آئے گا تو اس نقیض کا لازم ’’بعض لاحیوان انسان ہیں‘‘ بھی ضرور صادق آئے گا اور جب نقیض کا لازم صادق آئے گا تو اس لازم کا عکسِ مستقیم (بعض انسان لاحیوان ہیں) بھی ضرور صادق آئے گا اور جب یہ عکسِ مستقیم صادق آئے گا تو اصل جھوٹا ہو جائے گا (کیوں کہ یہ عکسِ مستقیم اصل کا منافی ہے) لیکن اصل کو تو سچا مان چکے ہیں تو یہ عکسِ مستقیم ہی جھوٹا ٹھہرے گا اور جب یہ عکسِ مستقیم جھوٹا ٹھہرے گا تو اس کا ملزوم، یعنی نقیض کا لازم جھوٹا ٹھہرے گا اور جب نقیض کا لازم جھوٹا ہوگا تو اس کا ملزوم، یعنی خود نقیض جھوٹا ہوگا (کیوں کہ کذبِ لازم کذبِ ملزوم کو مستلزم ہے) اور جب خود نقیض جھوٹا ہوگا تو عکس مطلوب سچا ہوگا اور یہی ثابت کرنا تھا۔ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکس النقیض سالبہ جزئیہ ہی آتا ہے۔ ① ثبوت خلف ’’کوئی انسان حجر نہیں یا بعض انسان حجر نہیں‘‘ صادق ہے۔ اگر اس کا عکس النقیض ’’بعض لاحجر لاانسان نہیں‘‘ صادق نہیں آئے گا تو اس کا نقیض ’’سب لاحجر لاانسان ہیں‘‘ ضرور صادق آئے گا اور جب یہ نقیض صادق آئے گا تو اس کا عکس النقیض ’’سب انسان حجر نہیں‘‘ بھی ضرور صادق آئے گا اور جب یہ عکس النقیض صادق آئے گا تو اس عکس النقیض کا عکسِ مستوی ’’بعض حجر انسان ہیں‘‘ بھی ضرور صادق آئے گا اور جب یہ عکس النقیض صادق آئے گا تو اس عکس النقیض کا عکسِ مستوی (بعض حجر انسان ہیں) بھی ضرور صادق آئے گا اور جب اس عکسِ مستوی کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں کہیں گے: ’’بعض حجر انسان ہیں اور کوئی انسان حجر نہیں‘‘ تو یہ نتیجہ صادق آئے گا ’’بعض حجر، حجر نہیں‘‘ اور یہی سلب الشی عن نفسہ ہے۔ ② ثبوت طریق العکس ’’کوئی انسان حجر نہیں یا بعض انسان حجر نہیں‘‘ صادق ہے اگر اس کا عکس النقیض ’’بعض لاحجر لاانسان نہیں‘‘ صادق نہیں آئے گا تو اس کا نقیض ’’سب لاحجر لاانسان ہیں‘‘ ضرور صادق آئے گا اور جب یہ نقیض صادق آئے گا تو اس کا عکس النقیض ’’سب انسان حجر ہیں‘‘ بھی ضرور صادق آئے گا اور جب یہ عکس النقیض صادق آئے گا تو اصل جھوٹا ہو جائے گا (کیوں کہ یہ عکس النقیض اصل کا منافی ہے) لیکن اصل تو سچا مانا جا چکا ہے تو یہ عکس النقیض ہی جھوٹا ہوگا اور جب یہ عکس النقیض جھوٹا ہوگا تو اس کا ملزوم، یعنی خود نقیض جھوٹا ہوگا (کیوں کہ کذبِ لازم کذبِ ملزوم کو مستلزم ہے) اور جب خود نقیض جھوٹا ہوگا تو عکسِ مطلوب سچا ہوگا، وهو المطلوب، هذه كلها أمثلة ثبوت الحمليات، وقس على ذلك أمثلة ثبوت الشرطيات، إذ لا فرق بينهما، فإن طرز الا ستدلال فيهما واحد بلا تفاوت.

سالبہ کلیہ کا عکس النقیض سالبہ کلیہ نہیں① آتا اور موجبہ جزئیہ کا عکس النقیض کچھ بھی نہیں② آتا۔

عکس النقیض کا جو طریق مذکور ہوا، یہ قدیم طریق ہے اور علوم میں بھی مستعمل ہے۔ جدید طریق یہ ہے کہ پہلے جز کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کے نقیض کو پہلے کی جگہ رکھتے ہیں اور اس تبدیلی سے جو نیا قضیہ حاصل ہوتا ہے، اس کو کیف میں اصل سے مختلف③ کر دیتے ہیں۔ اس طریق سے موجبہ کلیہ کا عکس النقیض سالبہ کلیہ④ آتا ہے اور سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) کا عکس النقیض موجبہ جزئیہ⑤ آتا ہے۔ باقی شرط⑥ اور ثبوت⑦ اس نئے طریق کے بلا تفاوت وہی سب ہیں جو پرانے طریق کے ہیں۔ ان دونوں طریقوں میں جو ایک نازک فرق ہے، اس کا بیان اور اس بات کا بیان کہ متاخرین نے متقدمین کے طریق سے کیوں عدول کیا؟ مبتدیوں کے لائقِ حال نہیں ہے۔

## 4۔ تلازم⑧ شرطیات:

① جب دو چیزوں (مقدم اور تالی) میں لزوم⑨ کلی صادق آئے گا تو عین ملزوم (مقدم) اور نقیض لازم (تالی) سے مانعۃ الجمع اور نقیض ملزوم (مقدم) اور عین لازم (تالی) سے مانعۃ الخلو صادق آئے گا، یعنی ہر متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ کو مانعۃ الجمع (مرکب از عینِ مقدم و نقیضِ تالی) و مانعۃ الخلو (مرکب از نقیضِ مقدم و عینِ تالی) لازم⑩ ہے۔

---

① کیوں اصل عکس کو لازم ہوتا ہے، حالاں کہ ''کوئی انسان حجر نہیں'' صادق ہے اور ''کوئی لاحجر لاانسان نہیں'' کاذب، کیوں کہ اس کا نقیض ''بعض لاحجر لاانسان ہیں'' صادق ہے۔

② یعنی نہ موجبہ کلیہ نہ موجبہ جزئیہ، کیوں کہ ''بعض لاانسان حیوان ہیں'' صادق ہے اور ''سب لاحیوان یا بعض لاحیوان انسان ہیں'' صادق نہیں۔ تنبیہ: یہ جو کہا گیا کہ ''موجبہ جزئیہ کا عکس النقیض کچھ بھی نہیں آتا'' یہ اس موجبہ کا حکم ہے جو مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ (موجہہ کی دو قسموں کا نام ہے) نہ ہو، ورنہ اس کا عکس النقیض موجبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے۔ اسی طرح عکسِ مستوی میں جو کہا گیا کہ ''سالبہ جزئیہ کا عکس کچھ بھی نہیں آتا'' یہ بھی اس سالبہ جزئیہ کا حکم ہے جو خاصتین مذکورتین میں سے نہ ہو، ورنہ اس کا عکس سالبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے۔ اس کی تفصیل موجہات کے حصے میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

③ یعنی اصل اگر موجبہ ہو تو اس نئے قضیے کو سالبہ کر دیتے ہیں اور اصل سالبہ ہو تو اس کو موجبہ کر دیتے ہیں۔

④ پس ''ہر انسان حیوان ہے'' کا عکس النقیض اس طریق پر ''کوئی لاحیوان انسان نہیں'' ہوگا۔

⑤ پس ''کوئی انسان حجر نہیں'' یا ''بعض انسان حجر نہیں'' کا عکس النقیض اس طریق پر ''بعض لاحجر انسان ہیں'' ہوگا، وعلی هذا فقس.

⑥ یعنی اصل و عکس کا صدق میں متفق ہونا۔

⑦ یعنی خلف و طریق العکس کا افتراض۔

⑧ یعنی شرطیات کا باہم ایک دوسرے کو لازم ہونا۔

⑨ یعنی تالی کا مقدم کو ہر تقدیر پر لازم ہونا۔

⑩ یعنی جب متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ صادق آئے گا تو مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو دونوں ضرور صادق آئیں گے۔ مانعۃ الجمع تو عینِ مقدم ←

② جب دو چیزوں میں منع الجمع① کلی صادق آئے گا تو ہر ایک کا عین ملزوم اور دوسرے کا نقیض لازم ہوگا، یعنی ہر منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ کو دو متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ (جس میں سے ایک میں عینِ مقدم، مقدم اور نقیضِ تالی، تالی ہوگا اور دوسرے میں عینِ تالی مقدم اور نقیضِ مقدم تالی) لازم ہیں۔②

③ جب دو چیزوں میں منع الخلو③ کلی صادق آئے گا تو ہر ایک کا نقیض ملزوم اور دوسرے کا عین لازم ہوگا، یعنی ہر منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ کو دو متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ (جن میں سے ایک میں نقیضِ مقدم، مقدم اور عینِ تالی، تالی ہوگا اور دوسرے میں نقیضِ تالی مقدم اور عینِ مقدم تالی ہوگا) لازم ہیں۔④

④ جب دو چیزوں میں انفصال⑤ حقیقی کلی صادق آئے گا تو ہر ایک کا عین ملزوم اور دوسرے کا نقیض لازم اور ہر ایک کا نقیض ملزوم اور دوسرے کا عین لازم ہوگا، یعنی ہر منفصلہ حقیقیہ موجبہ کلیہ کو چار متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ (جن میں سے ایک میں عینِ مقدم، مقدم اور نقیضِ تالی، تالی اور دوسرے میں عینِ تالی مقدم اور نقیضِ مقدم تالی اور تیسرے میں نقیضِ مقدم، مقدم اور عینِ تالی، تالی اور چوتھے میں نقیضِ تالی مقدم اور عینِ مقدم تالی ہوگا) لازم ہیں۔⑥

---

← اور نقیضِ تالی سے مرکب ہوگا اور مانعۃ الخلو نقیضِ مقدم اور عینِ تالی سے، مثلاً: ''جب یہ شے انسان ہوگی تو حیوان ہوگی'' متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ صادقہ ہے، اس میں درمیان اس شے کے انسان ہونے اور اس کے حیوان ہونے کے لزوم کلی صادق ہے۔ پس ''یا یہ شے انسان ہوگی یا حیوان نہ ہوگی'' مانعۃ الجمع صادق ہوگا اور ''یا یہ شے انسان نہ ہوگی یا حیوان ہوگی'' مانعۃ الخلو صادق ہوگا۔

① یعنی منافاۃ فی الاجتماع، یعنی تالی کا مقدم کو ہر تقدیر پر صدق میں منافی ہونا۔

② یعنی جب منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ صادق آئے گا تو دو متصلہ لزومیہ کلیہ ضرور صادق آئیں گے: ① جس میں عینِ مقدم، مقدم اور نقیضِ تالی، تالی ہوگا۔ ② جس میں عینِ تالی مقدم اور نقیضِ مقدم تالی ہوگا، مثلاً: ''ہمیشہ یا یہ شے شجر ہوگی یا حجر ہوگی'' مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ صادقہ ہے تو ''جب یہ شے شجر ہوگی تو حجر نہ ہوگی'' اور ''جب حجر ہوگی تو شجر نہ ہوگی'' دو متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ صادق ہوں گے۔

③ یعنی منافاۃ فی الارتفاع، یعنی تالی کا مقدم کو ہر تقدیر پر کذب میں منافی ہونا۔

④ یعنی جب منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ صادق آئے گا تو بھی دو متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ ضرور صادق آئیں گے: ① جس میں نقیضِ مقدم، مقدم اور تالی، تالی ہوگا۔ ② جس میں نقیضِ تالی مقدم اور عینِ مقدم تالی ہوگا، مثلاً: ''ہمیشہ یا یہ شے لاشجر ہوگی یا لاحجر ہوگی'' مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ صادقہ ہے تو ''جب یہ شے لاشجر ہوگی تو لاحجر ہوگی'' اور ''جب یہ شے لاحجر نہ ہوگی تو لاشجر ہوگی'' دو متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ صادق ہوں گے۔

⑤ یعنی منافاۃ فی الاجتماع والارتفاع معاً، یعنی تالی کا مقدم کو ہر تقدیر پر صدق و کذب دونوں میں منافی ہونا۔

⑥ یعنی جب منفصلہ حقیقیہ موجبہ کلیہ صادق آئے گا تو چار متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ صادق آئیں گے: ① جس میں عینِ مقدم، مقدم اور نقیضِ تالی، تالی ہوگا۔ ② جس میں عینِ تالی مقدم اور نقیضِ مقدم تالی ہوگا۔ ③ جس میں نقیضِ مقدم، مقدم اور عینِ تالی، ←

⑤ جب دو چیزوں میں منع الجمع کلی صادق آئے گا تو دونوں کے نقیضوں میں منع الخلو صادق آئے گا، یعنی ہر منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ کو منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ (جس کے مقدم اور تالی مانعۃ الجمع کے مقدم اور تالی کے نقیض ہوں گے) لازم ہے۔①

⑥ جب دو چیزوں میں منع الخلو کلی صادق آئے گا تو دونوں کے نقیضوں میں منع الجمع صادق آئے گا، یعنی ہر منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ کو منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ (جس کے مقدم اور تالی مانعۃ الخلو کے مقدم اور تالی کے نقیض ہوں گے) لازم ہے۔②

قضایا کے احکام ختم ہوئے، اب حجت کا بیان شروع ہوتا ہے۔

## حجت

حجت کی تین قسمیں ہیں: ① قیاس۔ ② استقراء۔ ③ تمثیل۔

### ① قیاس:

جب ایسے چند قضیے ترکیب دیے جائیں جن کو مان لینے سے ایک دوسرے قضیے کا مان لینا لازم آ جائے تو ان قضیوں کی ہیئتِ مجموعی کو قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیے کو نتیجہ۔

### قیاس کی تقسیم:

① اگر دو ہی قضیوں سے نتیجہ مطلوبہ نکل آئے تو اُس کو قیاسِ بسیط کہتے ہیں، ورنہ قیاسِ مرکب۔

---

← تالی ہوگا۔ ④ جس میں نقیضِ تالی مقدم اور عینِ مقدم تالی ہوگا، مثلاً: ''ہمیشہ یہ عدد طاق ہوگا یا جفت ہوگا'' منفصلہ حقیقیہ موجبہ کلیہ صادقہ ہے تو ''جب جفت ہوگا تو طاق نہ ہوگا'' اور ''جب طاق نہ ہوگا تو جفت ہوگا'' اور ''جب جفت نہ ہوگا تو طاق ہوگا'' یہ چار متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ صادق ہوں گے۔

① یعنی جب منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ صادق آئے گا تو منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ بھی (جو مانعۃ الجمع مذکور کے مقدم اور تالی کے نقیضوں سے مرکب ہوگا) ضرور صادق آئے گا، مثلاً: ''ہمیشہ یا یہ شے شجر ہوگی یا حجر ہوگی'' مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ صادقہ ہے تو ''ہمیشہ یا یہ شے لاشجر ہوگی یا لاحجر ہوگی'' مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ صادق ہوگا۔

② یعنی جب منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ صادق آئے گا تو منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ بھی، جو مانعۃ الخلو مذکور کے مقدم اور تالی کے نقیضوں سے مرکب ہوگا، ضرور صادق آئے گا، مثلاً: ''ہمیشہ یا یہ شے لاشجر ہوگی یا لاحجر ہوگی'' مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ صادقہ ہے تو ''ہمیشہ یا یہ شے شجر ہوگی یا حجر ہوگی'' مانعۃ الجمع موجبہ کلیہ صادق ہوگا۔

### قیاسِ بسیط کی مثال:

”ہر عنادیہ منفصلہ ہے اور ہر منفصلہ شرطیہ ہے“ پس ”ہر عنادیہ شرطیہ (نتیجہ مطلوبہ) ہے“

### قیاس مرکب کی مثال:

”ہر عنادیہ منفصلہ ہے اور ہر منفصلہ شرطیہ ہے اور ہر شرطیہ قضیہ ہے“ پس ”ہر عنادیہ قضیہ (نتیجہ مطلوبہ) ہے“

### ایضاً:

”ہر عنادیہ منفصلہ ہے اور ہر منفصلہ شرطیہ ہے اور ہر شرطیہ قضیہ ہے اور ہر قضیہ مرکبِ تام ہے“ پس (نتیجہ مطلوبہ) ”ہر عنادیہ مرکب تام ہے“

② اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بہیئت مذکور ہو تو قیاس استثنائی ہے، ① ورنہ قیاس اقترانی۔ ②

### قیاسِ استثنائی کی مثال:

”جب آفتاب ڈوبے گا تو رات شروع ہو جائے گی، لیکن آفتاب تو ڈوب گیا“ تو ”رات شروع ہو گئی“

### ایضاً:

”یہ عدد یا طاق ہو گا یا جفت ہو گا، لیکن یہ عدد طاق ہے“ پس ”جفت نہ ہو گا“ ما عدا مثال استثنائی جملہ امثلۂ مذکورہ بالا اقترانی کی مثالیں ہو سکتی ہیں۔

③ قیاس اقترانی اگر صرف حملیات سے بنے تو حملی (یعنی قیاس اقترانی حملی) ہے ورنہ (خواہ صرف شرطیات سے بنے یا شرطیات وحملیات دونوں سے) تو شرطی ہے (”جب آفتاب نکلے گا تو دن ہو گا اور جب دن ہو گا تو دنیا روشن ہو گی“ تو ”جب آفتاب نکلے گا تو دنیا روشن ہو گی“ (دیگر) ”جب کوئی چیز آدمی ہو گی تو جاندار ہو گی اور سب جاندار جسم ہیں“ تو ”جب کوئی چیز آدمی ہو گی تو جسم ہو گی“)

### قیاس اقترانی حملی:

جن قضیوں سے قیاس بنتا ہے، ان میں سے ہر ایک کو مقدمہ کہتے ہیں اور نتیجے کے موضوع کو حدِ اصغر اور محمول کو اکبر اور جس مقدمے میں اصغر ہو اس کو صغریٰ اور جس مقدمے میں اکبر ہو اس کو کبریٰ کہتے ہیں اور جو جز کہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک ہو، اس کو حدِ اوسط کہتے ہیں۔

---

① اس کا نام قیاسِ استثنائی اس لیے ہے کہ اس میں کوئی حرف استثنا (پر، مگر، لیکن، اِلا وغیرہ) تحقیقاً خواہ تقدیراً ضرور ہوتا ہے۔

② اس قیاس کا نام اقترانی اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں حدود (حدِ اوسط، حدِ اصغر، حدِ اکبر) کا اقتران ہوتا ہے، جیسا کہ عن قریب معلوم ہو گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

اس نظر سے کہ صغریٰ و کبریٰ میں حدِ اوسط کس کا موضوع اور کس کا محمول پڑا ہے، قیاس اقترانی حملی کی حسبِ ذیل چار صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جن کو ''اشکالِ اربعہ'' کہتے ہیں:

۱ حدِ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔ یہ شکلِ اول ہے: ''سب آدمی جاندار ہیں اور سب جاندار جسم ہیں'' پس ''سب جاندار جسم ہیں۔''

۲ حدِ اوسط دونوں میں محمول ہو، یہ شکلِ ثانی ہے ''سب آدمی جاندار ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں'' پس ''کوئی پتھر آدمی نہیں۔''

۳ حدِ اوسط دونوں میں موضوع ہو، یہ شکلِ ثالث ہے۔ ''سب ضمیریں اسم ہیں اور سب ضمیریں مبنی ہیں'' پس ''بعض اسم مبنی ہیں۔''

۴ حدِ اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو، یہ شکلِ رابع ہے ''سب سونا دھات ہے اور سب کندن سونا ہے'' پس ''بعض دھات کندن ہے۔''

ان اشکال اربعہ میں صرف شکل اول ہی بدیہی الانتاج① ہے، باقی سب اشکال حسبِ ترتیب مذکورہ بالا کم وبیش نظری ہیں، چونکہ ہر ایک صغریٰ و کبریٰ میں سے چار طرح پر ہو سکتا ہے: ① موجبہ کلیہ، ② موجبہ جزئیہ، ③ سالبہ کلیہ، ④ سالبہ جزئیہ۔ ہر ایک شکل میں چار چوکے سولہ صورتیں نکلتی ہیں، جن کو ضروب② اور قرینے کہتے ہیں۔

نقشہ ذیل دیکھو:

| نمبر | صغریٰ | کبریٰ | نمبر | صغریٰ | کبریٰ |
|---|---|---|---|---|---|
| ① | موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | ⑨ | سالبہ کلیہ | موجبہ کلیہ |
| ② | // | موجبہ جزئیہ | ⑩ | // | موجبہ جزئیہ |
| ③ | // | سالبہ کلیہ | ⑪ | // | سالبہ کلیہ |
| ④ | // | سالبہ جزئیہ | ⑫ | // | سالبہ جزئیہ |
| ⑤ | موجبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ | ⑬ | سالبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ |

---

① یعنی شکلِ اول کا انتاج اپنے نتائج کا محتاجِ ثبوت نہیں، بخلاف باقی تین اشکال کے کہ ان کا انتاج اپنے نتائج کا محتاجِ ثبوت ہے۔ پھر اگرچہ یہ تینوں نظری ہیں، لیکن شکلِ ثانی کم نظری، بلکہ قریب بدیہی ہے اور شکلِ ثالث اس سے زیادہ نظری ہے اور شکلِ رابع اس سے بھی زیادہ۔ چنانچہ ان سب کی تفصیل آگے معلوم ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

② اور ہر ایک صورت کو ضرب وقرینہ۔

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ⑥ | // | موجبہ جزئیہ | ⑭ | // | موجبہ جزئیہ |
| ⑦ | // | سالبہ کلیہ | ⑮ | // | سالبہ کلیہ |
| ⑧ | // | سالبہ جزئیہ | ⑯ | // | سالبہ جزئیہ |

ان چاروں شکلوں کی سب ضربیں مل کر ۶۴ ہوتی ہیں، جن میں سے حسبِ تفصیل ذیل ۲۲ منتج ہیں اور ۴۲ عقیم، یعنی غیر منتج۔

**نقشہ ذیل دیکھو:**

| اشکال | ضروبِ منتجہ | ضروبِ عقیمہ |
|---|---|---|
| شکلِ اول | ۴ | ۱۲ |
| شکلِ ثانی | ۴ | ۱۲ |
| شکلِ ثالث | ۶ | ۱۰ |
| شکلِ رابع | ۸ | ۸ |
| میزان | ۲۲ | ۴۲ |

ان ۶۴ ضربوں میں سے صرف ۲۲ ہی اس لیے منتج ہیں کہ شکلِ اول کے انتاج کی دو شرطیں① ہیں: ①

---

① شکلِ اول کے اِنتاج کی دو شرطیں ہیں: ① ایجابِ صغریٰ، یعنی کبریٰ کا موجبہ ہونا۔ ② کلیتِ کبریٰ، یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ اگر ان دو شرطوں میں سے ایک بھی فوت ہوگی تو شکلِ اول عقیم ہو جائے گی، یعنی اس کو دوسرا قضیہ، جس کو نتیجہ کہتے ہیں، لازم نہ ہوگا۔ ① ثبوت: شکلِ اول کا انتاج اس بات پر موقوف ہے کہ اصغر اوسط کے ان افراد میں ضرور مندرج ہو جو کبریٰ میں محکوم علیہ ہیں اور اصغر کا اوسط کے ان افراد میں ضرور مندرج ہونا ایجاب صغریٰ وکلیتِ کبریٰ پر موقوف ہے، کیوں کہ جب صغریٰ سالبہ ہوگا تو اوسط اصغر سے مسلوب ہوگا اور اس صورت میں اصغر اوسط کا فرد نہ ہوگا تو اُس میں اوسط کے بعض افراد محکوم علیہ ہوں گے اور اس صورت میں جائز ہے کہ اصغر اُن بعض افراد میں سے نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ جب صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ نہ ہوگا تو اصغر کا اندراج اوسط کے ان افراد میں، جو کبریٰ میں محکوم علیہ ہیں، ضروری نہ ہوگا، حالانکہ شکلِ اول کا انتاج اسی امر پر موقوف تھا۔ ② ثبوت: اگر شکلِ اول میں صغریٰ سالبہ ہوگا تو کبریٰ موجبہ ہو یا سالبہ دونوں تقدیروں پر اختلاف حاصل ہوگا، یعنی قیاس کبھی ایجاب کے ساتھ صادق ہوگا اور کبھی سلب کے ساتھ، جب کبریٰ موجبہ ہوگا تو اسے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر اکبر سے اخص ہو تو اس صورت میں (بعد حذفِ اوسط) ایجاب ہی صادق ہوگا سلب صادق نہ ہوگا ''کوئی کلام کلمہ نہیں اور سب کلمے لفظ ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالاں کہ ''کوئی کلام یا بعض کلام لفظ نہیں'' کاذب ہے اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو اس صورت میں سلب ہی صادق ہوگا، ایجاب صادق نہ ہوگا (''کوئی کلام کلمہ نہیں اور سب کلمے مفرد ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''سب کلام نہ بعض کلام مفرد ہیں'' کاذب) اور جب کبریٰ ←

ایجابِ صغریٰ (صغریٰ کا موجبہ ہونا)۔ ② ایجابِ کبریٰ (صغریٰ کا کلیہ ہونا)۔

ضروب شانزدہ گانہ مندرجہ نقشہ بالا سے صرف چار (۱،۳،۵،۷) میں تو دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ باقی ۱۲ میں سے چار (۹، ۱۱، ۱۳، ۱۵) میں پہلی شرط مفقود ہے اور چار (۲، ۴، ۶، ۸) میں دوسری (شرط مفقود) اور چار (۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۶) میں دونوں شرطیں مفقود ہیں۔ پس شکلِ اول میں صرف چار ہی ضربیں منتج رہیں، باقی ۱۲ عقیم۔

شکلِ ثانی کے انتاج کی بھی دو ہی شرطیں① ہیں: ① اختلاف المقدمتین فی الکیف۔ ② کلیتِ کبریٰ۔

---

← بھی سالبہ ہوگا تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تساوی ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا سلب صادق نہ ہوگا تو ''کوئی کلام کلمہ نہیں اور کوئی کلمہ جملہ نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی کلام یا بعض کلام جملہ نہیں'' کاذب ہے، اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو سلب ہی صادق ہوگا ایجاب صادق نہ ہوگا۔ ''کوئی کلام کلمہ نہیں اور کوئی کلمہ مہمل نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالاں کہ ''سب کلام یا بعض کلام مہمل ہیں'' کاذب، اسی طرح اگر شکل اول میں کبریٰ جزئیہ ہوگا تو موجبہ ہو یا سالبہ دونوں تقدیروں پر اختلاف حاصل ہوگا۔ جب کبری موجبہ ہوگا تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تساوی ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا، سلب صادق نہ ہوگا، ''سب کلمے لفظ ہیں اور بعض لفظ مفرد ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی کلمہ یا بعض کلمہ مفرد نہیں'' کاذب ہے، اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو اس صورت میں سلب ہی صادق ہوگا، ایجاب صادق نہ ہوگا۔ ''سب کلمے لفظ ہیں اور بعض لفظ مہمل ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''سب کلمے یا بعض کلمے مہمل ہیں'' کاذب ہے، اور جب کبریٰ سالبہ ہوگا تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تساوی ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا سلب صادق نہ ہوگا۔ ''سب کلمے لفظ ہیں اور بعض لفظ مفرد نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی کلمہ یا بعض کلمہ مفرد نہیں'' کاذب ہے، اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو اس صورت میں سلب ہی صادق ہوگا، ایجاب صادق نہ ہوگا۔ ''سب کلمے لفظ ہیں اور بعض لفظ مہمل نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''سب کلمے یا بعض کلمے مہمل ہیں'' کاذب) تو ثابت ہوا کہ اگر صغریٰ سالبہ یا کبریٰ جزئیہ ہوگا تو اختلاف حاصل ہوگا اور جب اختلاف حاصل ہوگا تو انتاج ہوگا، یعنی دوسرا قضیہ جس کو نتیجہ کہتے ہیں لازم نہ ہوگا، کیوں کہ جب ایجاب صادق ہوگا تو سلب صادق نہ ہوگا اور جب سلب صادق ہوگا تو ایجاب صادق نہ ہوگا۔ تو جب اختلاف حاصل ہوگا تو ایجاب و سلب میں سے قیاس کو کوئی لازم نہ ہوگا اور جب ان دونوں میں قیاس کو کوئی لازم نہ ہوگا تو نتیجہ بھی، جو انہی دونوں میں سے کوئی ہوتا ہے، قیاس کو لازم نہ ہوگا۔ وھو المطلوب

① شکلِ ثانی کے انتاج کی بھی دو ہی شرطیں ہیں: ① اختلاف المقدمتین فی الکیف: یعنی دونوں مقدموں (صغریٰ و کبریٰ) کا کیف، یعنی ایجاب و سلب میں مختلف ہونا، یعنی ایک کا موجبہ ہونا اور دوسرے کا سالبہ ہونا۔ اگر دونوں موجبے یا دونوں سالبے ہوں گے تو شکلِ ثانی عقیم ہو جائے گی، یعنی اس کو دوسرا قضیہ جس کو نتیجہ کہتے ہیں لازم نہ ہوگا۔ ② کلیتِ کبریٰ: یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ اگر کبریٰ جزئیہ ہوگا تو بھی شکلِ ثانی عقیم ہو جائے گی۔ ثبوت: اگر شکلِ ثانی میں پہلی شرط مفقود ہوگی، یعنی دونوں مقدمے مختلف فی الکیف نہ ہوں گے تو خواہ دونوں موجبے ہوں یا دونوں سالبے، دونوں تقدیروں پر اختلاف حاصل ہوگا اور جب اختلاف حاصل ہوگا تو انتاج نہ ہوگا، جیسا کہ شکلِ اول میں معلوم ہو چکا۔ جب دونوں موجبے ہوں گے تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تساوی ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا، سلب صادق نہ ہوگا۔ ''کل آدمی جاندار ←

ضروب (شانزدہ گانہ) مندرجہ نقشہ صدر سے صرف چار (۳، ۷، ۹، ۱۳) میں دونوں شرطیں موجود ہیں۔ باقی ۱۲ میں سے چار (۱، ۵، ۱۱، ۱۵) میں پہلی شرط مفقود ہے اور چار (۴، ۸، ۱۰، ۱۴) میں دوسری (شرط مفقود) اور چار (۲، ۶، ۱۲، ۱۶) میں دونوں شرطیں مفقود۔ پس شکلِ ثانی میں بھی چار ہی ضربیں منتج رہیں، باقی ۱۲ عقیم۔

اور شکلِ ثالث کے انتاج کی بھی دو شرطیں ہیں: ◆۱ ایجاب صغریٰ① ◆۲ کلیتِ احدی المقدمتین۔② ضروب (شانزدہ گانہ) مندرجہ نقشہ مذکورہ میں سے صرف چھے (۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷) میں تو دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ باقی ۱۰ میں سے چھے (۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵) میں پہلی شرط مفقود ہے اور دو (۶، ۸) میں دوسری شرط مفقود، اور دو (۱۴، ۱۶) میں دونوں شرطیں مفقود۔ پس شکل ثالث میں صرف چھے ضربیں منتج رہیں، باقی ۱۰ عقیم۔

---

← ہیں اور کل ناطق جاندار ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی آدمی یا بعض آدمی ناطق نہیں'' کاذب ہے، اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو اس صورت میں سلب ہی صادق ہوگا ایجاب صادق نہ ہوگا۔ ''کل نارنگی پھل ہیں اور کل کولے پھل ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کل نارنگی یا بعض نارنگی کولے ہیں'' کاذب ہے، اور جب دونوں سالبے ہوں گے تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تساوی ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا، سلب صادق نہ ہوگا۔ ''کوئی پتھر آدمی نہیں اور کوئی ناطق پتھر نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی آدمی یا بعض آدمی ناطق نہیں'' کاذب اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو اس صورت میں سلب ہی صادق ہوگا ایجاب صادق نہ ہوگا۔ ''کوئی نارنگی کولا نہیں اور کوئی امرود کولا نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کل نارنگی یا بعض نارنگی امرود ہیں'' کاذب۔ اسی طرح اگر شکلِ ثانی میں دوسری شرط مفقود ہوگی، یعنی کبریٰ جزئیہ ہوگا تو موجبہ یا سالبہ دونوں تقدیروں پر اختلاف حاصل ہوگا۔ جب کبریٰ موجبہ جزئیہ ہوگا تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر اکبر سے اخص ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا سلب صادق نہ ہوگا ''کوئی نارنگی یا بعض نارنگی کولا نہیں اور بعض پھل کولے ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی نارنگی یا بعض نارنگی پھل نہیں'' کاذب اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو سلب ہی صادق ہوگا، ایجاب صادق نہ ہوگا ''کوئی اسم یا بعض اسم اداۃ نہیں اور بعض غیر مستقل اداۃ ہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کل اسم یا بعض اسم غیر مستقل ہیں'' کاذب اور جب کبریٰ سالبہ ہوگا تو اس لیے اختلاف حاصل ہوگا کہ ممکن ہے کہ اصغر اکبر سے اخص ہو تو اس صورت میں ایجاب ہی صادق ہوگا۔ سلب صادق نہ ہوگا۔ ''سب نارنگی یا بعض نارنگی پھل ہیں اور ''بعض جسم پھل نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کوئی نارنگی یا بعض نارنگی جسم نہیں'' کاذب ہے، اور ممکن ہے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہو تو سلب ہی صادق ہوگا، ایجاب صادق نہ ہوگا۔ ''سب نارنگی یا بعض نارنگی پھل ہیں اور بعض پتھر پھل نہیں'' یہ دونوں صادق ہیں، حالانکہ ''کل نارنگی یا بعض نارنگی پتھر ہیں'' کاذب ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر شکلِ ثانی میں دونوں شرطوں میں سے ایک شرط بھی فوت ہوگی تو اختلاف حاصل ہوگا اور اختلاف موجبِ عقم ہوگا، یعنی موجب عدمِ انتاج ہے، جیسا کہ سابقاً معلوم ہوا۔

① یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا، اگر صغریٰ سالبہ ہوگا تو شکلِ ثالث عقیم ہو جائے گی۔

② یعنی دونوں مقدموں (صغریٰ و کبریٰ) میں سے کسی کا کلیہ ہونا، خواہ ایک ہی کلیہ ہو یا دونوں۔ اگر دونوں مقدمے جزئیے ہوں گے تو شکلِ ثالث عقیم ہو جائے گی۔

اور شکلِ رابع کے انتاج کی اَحدُ الامرَین① شرط ہے، یا ایجاب المقدمتین باکلیت صغریٰ یا اختلاف المقدمتین فی الکیف باکلیت احداہما۔

ضروب (شانزدہ گانہ) مندرجہ نقشہ بالا سے صرف دو (۱،۲) میں پہلا امر پایا جاتا ہے اور چھے (۳،۴،۷،۹،۱۰،۱۳) میں دوسرا امر پایا جاتا ہے، باقی آٹھ (۵،۶،۸،۱۱،۱۲،۱۴،۱۵،۱۶) میں امرین مفقود ہیں۔ پس شکلِ رابع میں صرف آٹھ ضربیں منتج رہیں، باقی ۸ عقیم۔

ابھی تک تم نے اصل بات کہ ”ہر ایک شکل کے ضروبِ منتجہ سے کیا کیا نتیجے نکلتے ہیں“ نہیں جانی ہے۔ اس کے لیے ذیل کے نقشے ملاحظہ کرو اور ان نقشوں میں ضروب اور ان کے نتیجے جس ترتیب سے لکھے گئے ہیں، اُسی ترتیب سے ان کو یاد کرو۔②

## شکل اول

| نمبر ضروب | صغریٰ | کبریٰ | نتیجہ | مثال |
|---|---|---|---|---|
| ① | موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور سب جاندار جسم ہیں، ”پس سب آدمی جسم ہیں“ |
| ② | موجبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور کوئی جاندار پتھر نہیں، پس ”کوئی آدمی پتھر نہیں“ |
| ③ | موجبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | بعض جاندار آدمی ہیں اور سب آدمی ناطق ہیں، پس ”بعض جاندار ناطق ہیں“ |
| ④ | موجبہ جزئیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | بعض جاندار آدمی ہیں اور کوئی آدمی صاہل نہیں، پس ”بعض جاندار صاہل نہیں“ |

---

① یعنی دو امروں میں سے ایک امر شرط ہے، یعنی دو امروں میں سے کم سے کم ایک کا پایا جانا ضروری ہے یا تو دونوں مقدمے موجبے ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو یا دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں اور کم سے کم ایک ان میں سے کلیہ ہو۔ اگر دونوں مقدمے موجبے اور صغریٰ جزئیہ ہوگا یا دونوں مقدمے مختلف فی الکیف اور جزیئے ہوں گے یا دونوں سالبے ہوں گے، خواہ کلیے یا جزیئے یا مختلف تو ان سب صورتوں میں شکل رابع عقیم ہو جائے گی۔

② طلبا حاشیہ صفحہ: ۵۵ کے اشعار کو ضرور یاد کر لو۔ ان میں ضروب اور ان کے نتیجے اسی ترتیب سے منظوم ہیں۔ جس ترتیب سے تم کو یاد کرنا چاہیے۔ ان اشعار میں میم سے موجبہ کلیہ مراد ہے اور سین سے سالبہ کلیہ اور واوٗ سے موجبہ جزئیہ اور لام سے سالبہ جزئیہ اور حرف مشدّد سے دو حرف اور ہر ترکیب کے پہلے حرف سے صغریٰ اور دوسرے حرف سے کبریٰ اور تیسرے حرف سے نتیجہ اور اولاً سے شکل اول اور ثانیاً سے شکل ثانی اور ثالثاً سے شکل ثالث ثالث اور رابعاً سے شکل رابع اور ”ھاء“ سے اسم فعل بمعنی ”خذ“ مراد، یعنی لے اس کو، کیوں کہ یہ اسرارِ مکنونہ اور بدائعِ ودائعِ مخزونہ سے ہے۔ (از تحفہ شاہجہانی مطبوعہ نظامی)

## شکل ثانی

| نمبر ضروب | صغریٰ | کبریٰ | نتیجہ | مثال |
|---|---|---|---|---|
| ① | موجبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں، پس ”کوئی آدمی پتھر نہیں“ |
| ② | سالبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | کوئی پتھر جاندار نہیں اور سب آدمی جاندار ہیں، پس ”کوئی پتھر آدمی نہیں“ |
| ③ | موجبہ جزئیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | بعض جاندار آدمی ہیں اور کوئی گھوڑا آدمی نہیں، پس ”بعض جاندار گھوڑا نہیں“ |
| ④ | سالبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | بعض جاندار آدمی نہیں اور سب ناطق آدمی ہیں، پس ”بعض جاندار ناطق نہیں“ |

## شکل ثالث

| نمبر ضروب | صغریٰ | کبریٰ | نتیجہ | مثال |
|---|---|---|---|---|
| ① | موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور سب آدمی ناطق ہیں، پس ”بعض جاندار ناطق ہیں“ |
| ② | موجبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور کوئی آدمی گھوڑا نہیں، پس، ”بعض جاندار گھوڑا نہیں“ |
| ③ | موجبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | بعض آدمی جاندار ہیں اور سب آدمی ناطق ہیں، ”پس بعض جاندار ناطق ہیں“ |
| ④ | موجبہ جزئیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | بعض آدمی جاندار ہیں اور کوئی آدمی پتھر نہیں، پس ”بعض جاندار پتھر نہیں“ |
| ⑤ | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | موجبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور بعض آدمی گورے ہیں، پس ”بعض جاندار گورے ہیں“ |
| ⑥ | موجبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | سالبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور بعض آدمی گورے نہیں، پس ”بعض جاندار گورے نہیں“ |

## شکلِ رابع

| نمبر ضروب | صغریٰ | کبریٰ | نتیجہ | مثال |
|---|---|---|---|---|
| ① | موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور سب ناطق آدمی ہیں، ’’پس بعض جاندار ناطق ہیں‘‘ |
| ② | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | موجبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور بعض کالے آدمی ہیں، ’’پس بعض جاندار کالے ہیں‘‘ |
| ③ | سالبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | کوئی آدمی پتھر نہیں اور سب ناطق آدمی ہیں، ’’پس کوئی پتھر ناطق نہیں‘‘ |
| ④ | موجبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور کوئی گھوڑا آدمی نہیں، ’’پس بعض جاندار گھوڑا نہیں‘‘ |
| ⑤ | موجبہ جزئیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | بعض آدمی کالے ہیں اور کوئی پتھر آدمی نہیں، پس ’’بعض کالے پتھر نہیں‘‘ |
| ⑥ | سالبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | بعض جاندار کالے نہیں اور سب آدمی جاندار ہیں، پس ’’بعض کالے آدمی نہیں‘‘ |
| ⑦ | موجبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ | سالبہ جزئیہ | سب آدمی جاندار ہیں اور بعض کالے آدمی نہیں، پس ’’بعض جاندار کالے نہیں‘‘ |
| ⑧ | سالبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ | سالبہ جزئیہ | کوئی آدمی پتھر نہیں اور بعض کالے آدمی ہیں، بعض ’’پتھر کالے نہیں‘‘ |

اوپر سن چکے ہو کہ شکلِ اول کے سوا اور سب شکلیں نظریُّ الانتاج ہیں، یعنی ان کا انتاج اپنے نتائج کو ثبوت کا محتاج ہے، اب ہر ایک کا ثبوت سنو:

شکلِ ثانی کے نتیجے تین طریقوں (افتراض کے علاوہ) سے ثابت ہوتے ہیں: ◆۱ خُلف۔① ◆۲ عکسِ کبریٰ۔② ◆۳ عکسِ صغریٰ۔③ پھر عکسِ ترتیب، پھر عکسِ نتیجہ۔

شکلِ ثالث کے نتیجے (افتراض کے علاوہ) چار طریقوں سے ثابت ہوتے ہیں:④ ◆۱ خُلف۔ ◆۲ عکسِ صغریٰ۔⑤ ◆۳ عکسِ کبریٰ⑥ پھر عکسِ ترتیب، پھر نتیجہ۔ ◆۴ عکسِ صغریٰ و کبریٰ۔⑦

---

① خُلف اس قیاس کا نام ہے جس سے مطلوب کا اثبات نقیضِ مطلوب کے ابطال کے ذریعے سے کیا جائے، مثلاً: یوں کہا جائے کہ ''اگر مطلوب ثابت نہ ہوگا تو اس کا نقیض ثابت ہوگا اور جب اس کا نقیض ثابت ہوگا تو محال ثابت ہوگا'' تو ''اگر مطلوب ثابت نہ ہوگا تو محال ثابت ہوگا'' لیکن محال تو ثابت نہیں، پس ''مطلوب ثابت ہے'' شکلِ ثانی کے نتائج کے اثبات کی مثال خلف سے عن قریب آتی ہے۔ شکلِ ثانی میں کبریٰ کے عکس کرنے سے اس کے نتیجے اس لیے ثابت ہو جاتے ہیں کہ شکلِ ثانی کبریٰ کے عکس کرنے سے شکلِ اول بن جاتی ہے جو بدیہی الانتاج ہے اور اس بدیہی الانتاج شکل سے بھی وہی نتیجہ نکلتا ہے جو شکلِ ثانی نظری سے مطلوب تھا اور اس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ شکلِ ثانی سے جو نتیجہ نکالا گیا تھا وہ صحیح تھا۔

② یہ طریق (عکسِ کبریٰ) ضرب ایک اور تین میں جاری ہوتا ہے، اس لیے کہ ان دونوں ضربوں کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی کنفسہا، یعنی سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، جو شکلِ اول کے کبریٰ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے بخلاف ضرب ۲،۴ کے کہ ان کا کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جو شکلِ اول کے کبریٰ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

③ اس کی صورت یوں ہے کہ پہلے صغریٰ کا عکس کریں، پھر ترتیب کو الٹ دیں، یعنی اس عکسِ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنائیں، اس طریق سے شکلِ ثانی شکلِ اول بن جائے گی، اس سے جو نتیجہ نکلے اس کا بھی عکس کر لیں، یہی عکس نتیجہ مطلوبہ ہوگا۔ یہ طریق عکسِ صغریٰ پھر عکسِ ترتیب پھر عکسِ نتیجہ صرف ضرب ۲ میں جاری ہوتا ہے کہ اس کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، جو شکلِ اول کا کبریٰ ہو سکتا ہے، بخلاف ضرب ۱،۳،۴ کے کہ ضرب ۱،۳ کا صغریٰ موجبہ ہے جس کا عکس جزئیہ ہی آتا ہے جو شکلِ اول کا کبریٰ نہیں ہو سکتا اور ان کا کبریٰ سالبہ ہے جو شکلِ اول کا صغریٰ نہیں ہو سکتا اور ضرب ۴ کا صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس ہی نہیں آتا اور اگر آئے بھی (جب خاصتین میں سے ہو) تو جزئیہ ہی آئے گا جو شکلِ اول کا کبریٰ نہیں ہو سکتا۔

④ اس کی مثال آگے آتی ہے کہ جب احد الخاصتین ہو بخلاف ضرب ۴،۵،۶ کے۔

⑤ شکلِ ثالث میں صغریٰ کے عکس کرنے سے اس لیے نتیجے ثابت ہو جاتے ہیں کہ شکل ثالث صغریٰ کے عکس کرنے سے شکلِ اول بن جاتی ہے اور اس سے بھی وہی نتیجہ نکلتا ہے جو شکل ثالث سے مطلوب تھا۔ یہ طریق (عکس صغریٰ) صرف ضرب ۱،۲،۳،۴ میں جاری ہے جس کا کبریٰ کلیہ ہے جو اول کا کبریٰ ہو سکتا ہے بخلاف ضرب ۵،۶ کے کہ ان کا کبریٰ جزئیہ ہے جو اول کا کبریٰ نہیں ہو سکتا۔

⑥ اس کی صورت یوں ہے کہ پہلے کبریٰ کا عکس کریں، پھر ترتیب کو الٹ دیں، یعنی اس عکس کبریٰ کو صغریٰ اور صغریٰ کو کبریٰ بنائیں اس طریق سے شکلِ ثالث شکلِ اول بن جائے گی اس سے جو نتیجہ نکلے اس کا بھی عکس کر لیں، یہی عکس نتیجہ مطلوبہ ہوگا۔ یہ ←

شکل رابع کے نتیجے (افتراض کے علاوہ) پانچ طریقوں سے ثابت ہوتے ہیں: ◆۱ خُلف۔① ◆۲ عکسِ ترتیب،② پھر عکسِ نتیجہ۔ ◆۳ عکسِ صغریٰ③ و کبریٰ۔ ◆۴ عکسِ صغریٰ۔④ ◆۵ عکسِ کبریٰ۔⑤

---

← زطریق (عکسِ کبریٰ پھر عکسِ ترتیب پھر عکسِ نتیجہ) صرف ضرب ۱، ۵ میں جاری ہوتا ہے کہ ان کا کبریٰ موجبہ ہے جو بعد عکس کے اول کا صغریٰ ہوسکتا ہے اور صغریٰ بھی کلیہ ہے جو اول کا کبریٰ ہوسکتا ہے بخلاف ضرب ۲، ۳، ۴، ۶ کے کہ ضرب ۲، ۴ کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکسِ اول کا صغریٰ نہیں ہوسکتا اور ضرب ۶ کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس ہی نہیں آتا اور اگر آئے بھی تو سالبہ ہی آئے گا،، جو اول کا صغریٰ نہیں ہوسکتا اور ضرب ۳ کا صغریٰ جزئیہ ہے جو اول کا کبریٰ نہیں ہوسکتا۔

⑦ شکلِ ثالث میں صغریٰ و کبریٰ کے عکس کرنے سے اس لیے نتیجے ثابت ہو جاتے ہیں کہ شکلِ ثالث دونوں مقدموں کے عکس کرنے سے شکلِ ثانی بن جاتی ہے اور اس سے بھی وہی نتیجہ نکلتا ہے جو شکلِ ثالث سے مطلوب تھا اور شکلِ ثانی گو نظری ہے، لیکن چونکہ اس کے نتائج بلا استعانت شکلِ ثالث ثابت ہو چکے ہیں تو اب اس سے شکلِ ثالث کے نتائج ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ یہ طریق (عکسِ صغریٰ و کبریٰ) صرف ضرب ۲، ۴ میں جاری ہوتا ہے جن کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو بعد عکس کے شکلِ ثانی کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور صغریٰ موجبہ ہے جس کا عکس بھی موجبہ ہی آتا ہے جس کو شکلِ ثانی کا صغریٰ بنانے سے اختلاف فی الکیف جو شکلِ ثانی میں شرط ہی حاصل ہو جاتا ہے، بخلاف ضرب ۱، ۳، ۵ کے کہ ان کے دونوں مقدمے موجبہ ہیں جن سے شکلِ ثانی نہیں بن سکتی، کیوں کہ شکلِ ثانی میں اختلاف فی الکیف شرط ہے اور یہی ان کے کبریٰ کا عکس موجبہ ہونے کی جہت سے جزئیہ ہی آتا ہے جو شکلِ ثانی کا کبریٰ نہیں ہوسکتا اور بخلاف ضرب ۶ کے کہ اس کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس ہی نہیں آتا اور اگر آئے بھی تو جزئیہ ہی آئے گا جو شکلِ ثانی کا کبریٰ نہیں ہوسکتا۔

① اس کی مثال آگے آتی ہے۔

② اس کی صورت یوں ہے کہ پہلے ترتیب کو الٹ دیں، یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنائیں، اس طریق سے شکلِ رابع شکلِ اول بن جائے گی اس سے جو نتیجہ نکلے اس کا بھی عکس کر لیں، یہی عکس نتیجہ مطلوبہ ہوگا۔ یہ طریق (عکسِ ترتیب پھر عکسِ نتیجہ) صرف ضرب ۱، ۲، ۳ میں جاری ہوتا ہے جن کا صغریٰ کلیہ ہے جو شکلِ اول کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور کبریٰ موجبہ ہے جو شکلِ اول کا صغریٰ ہوسکتا ہے اور نتیجہ موجبہ جزئیہ یا سالبہ کلیہ ہے جو منعکس ہوسکتا ہے اور ضرب ۸ میں بھی جاری ہوسکتا ہے، بشرطیکہ اس کا نتیجہ جو سالبہ جزئیہ ہے قابلِ انعکاس، یعنی احدی الخاصتین ہو، بخلاف ضرب ۴، ۵، ۷ کے کہ ان کا کبریٰ سالبہ ہے جو شکلِ اول کا صغریٰ نہیں ہوسکتا اور بخلاف ضرب ۶ کے کہ اس کا صغریٰ جزئیہ ہے جو شکلِ اول کا کبریٰ نہیں ہوسکتا۔

③ شکلِ رابع میں صغریٰ و کبریٰ کے عکس کرنے سے شکل رابع شکلِ اول بن جاتی ہے اور اس سے بھی وہی نتیجہ نکلتا ہے جو شکلِ رابع سے مطلوب تھا۔ یہ طریق (عکسِ صغریٰ و کبریٰ) صرف ضرب ۴، ۵ میں جاری ہوتا ہے جن کا صغریٰ موجبہ ہے جو بعد انعکاس اول کا صغریٰ ہوسکتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو بعد انعکاس اول کا کبریٰ ہوسکتا ہے، بخلاف ضرب ۱، ۲، ۳، ۶، ۸ کے کہ ان کا کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس جزئیہ ہی آتا ہے جو اول کا کبریٰ نہیں ہوسکتا اور بخلاف ضرب ۷ کے کہ اس کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جو قابلِ انعکاس نہیں اور ہو بھی تو عکس جزئیہ ہی آئے گا جو اول کا کبریٰ نہیں ہوسکتا۔

④ شکلِ رابع میں صغریٰ کے عکس کرنے سے شکلِ رابع، شکلِ ثانی بن جاتی ہے اور اس سے بھی وہی نتیجہ نکلتا ہے جو شکلِ رابع ←

خلف کا طریقہ شکل ثانی میں یہ ہے کہ نتیجے کا نقیض لے کر اس نقیض کو صغریٰ اور اصل کبری کو کبریٰ بنائیں۔ اس تدبیر سے شکلِ اول بن جائے گی، اس سے جو نتیجہ نکلے گا وہ اصل صغریٰ کا نقیض ہوگا۔ اس طریق (خلف) سے شکل ثانی کی چاروں① ضربیں ثابت ہوسکتی ہیں۔

---

← سے مطلوب تھا۔ یہ طریق (عکسِ صغریٰ) صرف ضرب ۳،۴،۵ میں جاری ہوتا ہے، اس لیے کہ ضرب ۲ کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے جو بعد انعکاس ثانی کا صغریٰ ہوسکتا ہے اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جو ثانی کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور ضرب ۴،۵ کا صغریٰ موجبہ کلیہ یا موجبہ جزئیہ ہے جو بعد انعکاس ثانی کا صغریٰ ہوسکتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو ثانی کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور ضرب ٦ میں بھی جاری ہوسکتا ہے، اگر سالبہ جزئیہ جو اس کا صغریٰ ہے قابلِ انعکاس، یعنی احدی الخاصتین ہو، بخلاف ضرب ۱ کے کہ ان کے دونوں مقدمے موجبے ہیں جن سے شکلِ ثانی نہیں بن سکتی اور بخلاف ضرب ۸ کے کہ ان کا کبریٰ جزئیہ ہے جو شکلِ ثانی کا کبریٰ نہیں ہوسکتا۔

⑤ شکلِ رابع میں عکسِ کبریٰ کرنے سے شکلِ رابع، شکلِ ثالث بن جاتی ہے اور اس سے بھی وہی نتیجہ نکلتا ہے جو رابع سے مطلوب تھا۔ یہ طریق (عکسِ کبریٰ) صرف ضرب ۱،۲،۴،۵ میں جاری ہوتا ہے، اس لیے کہ ضرب ۱،۲ میں کبریٰ موجبہ ہے جو بعد انعکاس ثالث کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور صغریٰ موجبہ کلیہ ہے جو ثالث کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور ضرب ۴،۵ میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو بعد انعکاس ثالث کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور صغریٰ موجبہ ہے جو ثالث کا صغریٰ ہوسکتا ہے اور ضرب ۷ میں بھی جاری ہوسکتا ہے اگر اس کا کبریٰ جو سالبہ جزئیہ ہے قابلِ انعکاس ہو بخلاف ضرب ۳،٦،۸ کے کہ ان کا صغریٰ سالبہ ہے جو ثالث کا صغریٰ نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ثالث میں ایجاب صغریٰ شرط ہے۔

① ہم اس طریق سے شکلِ ثانی کی پہلی ضرب تمثیلاً ثابت کیے دیتے ہیں، تم اس کی باقی تین ضربوں کو بھی اسی قیاس پر ثابت کرلو، مثلاً: شکلِ ثانی کی پہلی ضرب کی مثال جو مندرجہ نقشہ شکلِ ثانی ہے، اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ (کوئی آدمی پتھر نہیں) ہے، اس نتیجے کو خلف سے ثابت کرنا چاہو تو یوں کہو: اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کا نقیض (بعض آدمی پتھر ہیں) صادق ہوگا، (کیوں کہ ارتفاع النقیضین محال ہے) اور جب یہ نقیض صادق ہوگا تو اس نقیض کو صغریٰ اور اصل کبریٰ (کوئی پتھر جاندار نہیں) کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں گے: ''بعض آدمی پتھر ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں'' تو شکلِ اول بن جائے گی، اس سے یہ نتیجہ نکلے گا: ''بعض آدمی جاندار نہیں'' لیکن یہ نتیجہ اصل صغریٰ (سب آدمی جاندار ہیں) کا نقیض ہے اور اصل صغریٰ تو سچا مانا جا چکا ہے تو بالضرور یہ نتیجہ ہی کاذب ہوگا (کیوں کہ اجتماع النقیضین محال ہے) اور نتیجے کا کذب تین ہی سببوں میں سے کسی ایک سبب سے ہوتا ہے: ① یا تو صغریٰ کاذب ہو، ② یا کبریٰ کاذب ہو، ③ یا انتاج کی کوئی شرط فوت ہو، لیکن یہاں تو کبریٰ کاذب نہیں ہے، کیوں کہ وہ تو اصل کبریٰ ہے جو سچا مانا جا چکا ہے اور کوئی شرط انتاج کی بھی فوت نہیں ہے، کیوں کہ ایجاب صغریٰ وکلیت کبریٰ موجود ہے تو ثابت ہوا کہ صغریٰ ہی کاذب ہے اور جب صغریٰ کا کذب ثابت ہوا اور وہ نتیجہ مطلوبہ کا نقیض ہے تو نتیجہ مطلوبہ سچا ثابت ہوا اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔ خلف کی تعریف جو صفحہ سابق کے حاشیے میں تم کو بتائی گئی تھی دیکھو وہ اس قیاس پر کما ینبغی صادق ہے، کیوں کہ اس قیاس کا حاصل اسی قدر ہے کہ ''اگر نتیجہ مطلوبہ ثابت نہ ہوگا تو اس کا نقیض ثابت ہوگا اور جب اس کا نقیض ثابت ہو گا۔ تو محال (اصل صغریٰ کا کذب) ثابت ہوگا تو اگر نتیجہ مطلوبہ ثابت نہ ہوگا لیکن محال (اصل صغریٰ کا کذب) ثابت ہوگا۔ محال (اصل صغریٰ کا کذب) تو ثابت نہیں تو نتیجہ مطلوبہ ثابت ہے، وقس على ذلك الضروب الثلاثة الباقية.

اور شکلِ ثالث میں یہ ہے کہ نتیجے کا نقیض لے کر اس کو کبریٰ اور اصل صغریٰ کو صغریٰ بنائیں۔ اس عمل سے بھی شکلِ اول بن جائے گی۔ اس سے جو نتیجہ نکلے گا وہ اصل کبریٰ① کا منافی یا نقیض ہوگا۔

یہ (خلف) طریق شکلِ ثالث کی چھؤوں ضربوں میں جاری② ہوتا ہے اور شکلِ رابع میں یہ (خلف کا طریقہ) ہے کہ نتیجے کا نقیض لے کر اس کو ضرب ۱،۲ میں کبریٰ اور اصل صغریٰ کو صغریٰ بنائیں۔ اس سے بھی شکلِ اول بن جائے گی۔ اس سے جو نتیجہ نکلے گا، اس کا عکس اصل کبریٰ کا منافی③ یا نقیض ہوگا۔

اور ضرب ۳،۴،۵ میں نتیجے کو صغریٰ اور اصل کبریٰ کو کبریٰ بنائیں۔ اس سے بھی شکلِ اول بن جائے گی۔ اس سے جو نتیجہ نکلے گا، اس کا عکس اصل صغریٰ کا نقیض یا منافی④ ہوگا۔ شکل رابع میں خلف صرف انھی پانچوں ضربوں⑤ میں جاری ہوتا ہے نہ کہ باقی تین میں۔ (قیاس اقترانی حملی کی بحث ختم ہوئی)

---

① منافی ضرب ۱،۲ میں ہوگا اور نقیض بقیہ چار ضربوں میں ہوگا۔ اصل کبریٰ کے منافی ہونے سے یہ مراد ہے کہ اصل کبریٰ اور یہ نتیجہ دونوں میں منافاۃ فی الاجتماع ہو، یعنی دونوں ایک ساتھ صادق نہ ہو سکیں یا منافاۃ فی الاجتماع والارتفاع ہو، یعنی دونوں ایک ساتھ صادق ہو سکیں نہ کاذب، یعنی دونوں میں منع الجمع یا انفصال حقیقی عنادی ہو۔

② یعنی اس طریق سے شکلِ ثالث کی چھؤوں ضربیں ثابت ہو سکتی ہیں۔ ہم اس طریق سے شکل ثالث کی پہلی ضرب تمثیلاً ثابت کر دکھاتے ہیں، باقی ضربوں کو اسی قیاس پر ثابت کر لو، مثلاً: شکلِ ثالث کی پہلی ضرب کی مثال مندرجہ نقشہ شکلِ ثالث ہے اور اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ ''بعض جاندار ناطق ہیں'' اس نتیجے کو خلف سے ثابت کرنا چاہیں تو یوں کہیں: اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کا نقیض ''کوئی جاندار ناطق نہیں'' صادق ہوگا اور جب یہ نقیض صادق ہوگا تو اس نقیض کو کبریٰ اور اصل صغریٰ ''سب آدمی جاندار ہیں'' کو صغریٰ بنا کر یوں کہیں گے: ''سب آدمی جاندار ہیں اور کوئی جاندار ناطق نہیں'' تو شکلِ اول سے یہ نتیجہ نکلے گا: ''کوئی آدمی ناطق نہیں'' لیکن یہ نتیجہ اصل کبریٰ (سب آدمی ناطق ہیں) کا منافی ہے اور اصل کبریٰ تو سچا مانا جا چکا ہے تو بالضرور یہ نتیجہ ہی کاذب ہوگا، کیوں کہ اجتماع المتنافیین محال ہے اور نتیجے کا کذب تین ہی سببوں میں سے کسی ایک سبب سے ہوتا ہے، لیکن یہاں صغریٰ تو کاذب نہیں ہے، کیوں کہ وہ تو اصل صغریٰ ہے جو سچا مانا جا چکا ہے اور کوئی شرط انتاج بھی فوت نہیں، کیوں کہ ایجاب صغریٰ اور کلیتِ کبریٰ موجود ہے تو بالضرور کبریٰ ہی کاذب ہے اور جب کبریٰ کا کذب ثابت ہوا اور وہ نتیجہ مطلوبہ کا منافی ہے تو نتیجہ مطلوبہ سچا ثابت ہوا۔ وهو المطلوب، وقس على ذلك الضروب الخمسة الباقية.

③ اصل کبریٰ کا منافی ضربِ اول میں ہوگا اور اصل کبریٰ کا نقیض ضربِ دوم میں۔

④ اصل صغریٰ کا نقیض ضرب ۳، ۵ میں ہوگا اور اصل صغریٰ کا منافی ضرب ۴ میں ہوگا۔

⑤ ہم اس طریق سے شکلِ رابع کی پہلی ضرب ثابت کرتے ہیں۔ باقی ضروب کو اسی قیاس پر ثابت کر لو، مثلاً: شکلِ رابع کی پہلی ضرب کی مثال مندرجہ نقشہ شکلِ رابع ہے، اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ ''بعض جاندار ناطق ہیں'' ہے، اس نتیجے کو خلف سے ثابت کرنا چاہیں تو یوں کہیں: اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کا نقیض (کوئی جاندار ناطق نہیں)، صادق ہوگا اور جب یہ نقیض صادق ہوگا تو اس نقیض کو کبریٰ اور اصل صغریٰ ''سب آدمی جاندار ہیں'' کو صغریٰ بنا کر یوں کہیں گے: ''سب آدمی جاندار ←

## قیاس① اقترانی شرطی:

قیاس اقترانی شرطی کی پانچ قسمیں ہیں:

۱ مرکب دو متصلہ سے۔ ۲ مرکب دو منفصلہ سے۔

۳ مرکب حملیہ و متصلہ سے۔ ۴ مرکب حملیہ و منفصلہ سے۔

۵ مرکب متصلہ و منفصلہ سے۔

ان میں سے ہر ایک کی تفصیل کا یہ رسالہ متحمل نہیں ہے، لہٰذا اجمال پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

## پہلی قسم:

اگر چہ پہلی قسم کی تین صنفیں ہیں:

۱ حدِ اوسط دونوں مقدموں: صغریٰ و کبریٰ میں، پورا مقدم یا پورا تالی ہو۔

۲ دونوں میں جزوِ مقدم یا جزوِ تالی ہو۔

۳ ایک میں پورا مقدم یا پورا تالی اور دوسرے میں جزوِ مقدم یا جزوِ تالی ہو، لیکن ان تینوں صنفوں میں سے صرف پہلی صنف مطبوع (مقبول طبع) ہے۔

اس صنف میں بھی مثلِ اقترانی حملی کے چار شکلیں اسی طرح بنتی ہیں کہ اوسط اگر صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم ہو تو شکلِ اول② ہے اور دونوں میں تالی ہو تو شکلِ ثانی۔③ اور دونوں میں مقدم ہو تو شکلِ ثالث④ اور

---

← ہیں'' اور ''کوئی جاندار ناطق نہیں'' تو شکلِ اول سے یہ نتیجہ نکلے گا: ''کوئی آدمی ناطق نہیں'' اور اس نتیجے کا یہ عکس ہوگا ''کوئی ناطق آدمی نہیں'' لیکن یہ عکس نتیجہ اصل کبریٰ (سب ناطق آمی ہیں) کا منافی ہے اور اصل کبریٰ تو سچا مانا جا چکا ہے تو یہ عکس نتیجہ ہی بالضرور کاذب ہوگا اور جب یہ عکس نتیجہ کاذب ہوگا تو بالضرور نتیجہ بھی کاذب ہوگا (کیوں کہ قضیہ کا عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور کذبِ لازم کذبِ ملزوم کو مستلزم ہے) اور نتیجے کا کذب تین ہی سببوں میں سے کسی ایک سے ہوتا ہے، لیکن یہاں صغریٰ تو کاذب نہیں، کیوں کہ وہ تو اصل صغریٰ ہے جو سچا مانا جا چکا ہے اور کوئی شرط انتاج بھی فوت نہیں، کیوں کہ ایجابِ صغریٰ و کلیتِ کبریٰ موجود ہے تو بالضرور کبریٰ ہی کاذب ہے اور جب کبریٰ کا کذب ثابت ہوا اور وہ نتیجہ مطلوبہ کا منافی ہے تو نتیجہ مطلوبہ سچا ثابت ہوا، وهو المطلوب وقس علىٰ ذلك الضروب الباقية التي يجري فيها الخلف.

① قیاس اقترانی شرطی کی تعریف (صفحہ نمبر......) میں دیکھو۔

② ''جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا اور جب دن ہوگا تو دنیا روشن ہوگی۔'' تو ''جب آفتاب نکلے گا تو دنیا روشن ہوگی۔''

③ ''جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا اور ہرگز ایسا نہیں ہے کہ جب رات ہوگی تو دن ہوگا'' تو ''ہرگز ایسا نہیں ہے کہ جب آفتاب نکلے گا تو رات ہوگی۔''

④ ''جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا اور جب آفتاب نکلے گا تو دنیا روشن ہوگی'' تو ''کبھی ایسا ہوگا کہ جب دن ہوگا تو دنیا روشن ہوگی۔''

صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی ہو تو شکلِ رابع۔ ①

ان اشکال کے انتاج کی بھی بعینہا وہی سب شرطیں ہیں جو اقترانی حملی ② کی ہیں۔

اور باستثنائے شکلِ رابع ہر شکل کی عدد ③ ضروب منتجہ اور ان کے نتیجے بھی بلا فرق وہی سب ہیں اور شکلِ رابع میں صرف اول الذکر پانچ ضربیں منتج ہیں، باقی عقیم۔

## دوسری قسم:

اگرچہ دوسری قسم کی بھی مثل پہلی قسم کے تین صنفیں ہیں، لیکن اس جگہ صرف دوسری ④ صنف مطبوع ہے۔

اس دوسری صنف کے انتاج کی چار شرطیں ہیں:

۱ مقدمتین کا موجبہ ہونا۔
۲ مقدمتین کا مانعۃ الخلو ⑤ ہونا۔
۳ مقدمتین میں سے کسی کا کلیہ ہونا۔
۴ جزئین متشارکین کا تالیفِ ⑥ منتج پر مشتمل ہونا۔

اس صنف کا نتیجہ موجبہ مانعۃ الخلو ہوتا ہے جو جزئین غیر متشارکین سے اور جزئین متشارکین کے نتیجۂ تالیف ⑦ سے مل کر بنتا ہے۔

---

① ”جب دن ہوگا تو دنیا روشن ہوگی اور جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا“ تو ”کبھی ایسا ہوگا کہ جب دنیا روشن ہوگی تو آفتاب نکلا ہوگا“

② یعنی مثل اقترانی حملی کے یہاں بھی شکلِ اول میں ایجابِ صغریٰ وکلیتِ کبریٰ اور شکلِ ثانی میں اختلاف فی الکیف وکلیتِ کبریٰ اور شکلِ ثالث میں ایجابِ صغریٰ وکلیتِ احدی المقدمتین اور شکلِ رابع میں احد الامرین (یعنی ایجاب المقدمتین یا کلیتِ صغریٰ یا اختلاف المقدمتین یا کلیتِ احداہما) شرط ہے۔

③ یعنی جس طرح اقترانی حملی میں شکلِ اول وثانی میں چار چار ضربیں منتج ہیں اور شکلِ ثالث میں چھے، اسی طرح یہاں بھی، لیکن شکلِ رابع میں اقترانی حملی آٹھ ضربیں منتج تھیں اور یہاں صرف اول کی پانچ ضربیں منتج ہیں نہ تین آخر کی اور ان پانچ کے نتیجے یہاں بھی وہی ہیں جو اقترانی حملی میں تھے۔

④ یعنی جس میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں جزوِ مقدم یا جزو تالی ہو۔

⑤ یہاں مانعۃ الخلو سے مانعۃ الخلو بمعنی عام مراد ہے جو حقیقیہ کو بھی شامل ہے، یعنی وہ منفصلہ جس میں تنافی فی الارتفاع کا حکم ہو، اعم اس سے کہ تنافی فی الاجتماع کا بھی حکم ہو یا نہ ہو۔

⑥ تالیفِ منتج پر مشتمل ہونے سے یہ مراد ہے کہ جزئین متشارکین کے ترکیب دینے سے قیاس کی جو شکل بنے، اس میں اس شکل کے انتاج کی سب شرطیں پائی جائیں۔

⑦ جزئین متشارکین کو ملا کر قیاس بنانے کا نام تالیف ہے اور اس تالیف سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کا نام نتیجۂ تالیف ہے۔

’’ہمیشہ یا سب گھوڑے صاہل ہیں یا سب آدمی ناطق ہیں اور ہمیشہ یا سب ناطق جاندار ہیں یا سب گدھے رینگتے ہیں‘‘ تو ’’ہمیشہ یا سب گھوڑے صاہل ہیں یا سب آدمی جاندار ہیں یا سب گدھے رینگتے ہیں۔‘‘

اس صنف کا نتیجہ موجبہ مانعۃ الخلو① اس لیے ہوتا ہے کہ اس صنف میں دونوں مقدمے مانعۃ الخلو ہوتے ہیں تو ہر ایک کا کوئی نہ کوئی جزو ضرور صادق ہوگا۔ تو اگر صغریٰ کا جزوِ غیر مشارک صادق ہو تو وہ نتیجے کا پہلا جزو بنے گا اور اگر جزوِ مشارک صادق ہوا تو اس کے ساتھ اگر کبریٰ کا بھی جزوِ مشارک صادق ہوا تو ان دونوں کا نتیجہ بھی (جس کو نتیجۂ تالیف کہتے ہیں) ضرور صادق ہوگا اور یہ (نتیجۂ تالیف) نتیجے کا دوسرا جزو بنے گا، اور اگر کبریٰ کا جزوِ غیر مشارک صادق ہوا تو وہ نتیجے کا تیسرا جزو ہوگا۔ تو نتیجہ ان اجزا② سے خالی نہ ہوگا، وھو المطلوب۔

اس صنف میں بھی جزئین متشارکین کے اعتبار سے چار شکلیں بنتی ہیں اور ان کے انتاج کی بھی بلا فرق وہی سب شرطیں ہیں جو اقترانی حملی کی ہیں۔

## تیسری قسم:

اگرچہ تیسری قسم کی چار صنفیں ہیں کیوں کہ حملیہ اس میں یا تو صغریٰ ہوگا یا کبریٰ اور دونوں تقدیروں پر حملیہ کا مشارک یا متصلہ کا مقدم ہوگا یا تالی، لیکن اس جگہ وہ صنف مطبوع ہے، جس میں حملیہ کبریٰ اور حملیہ کا مشارک متصلہ کا تالی ہوگا۔ اس صنف کے انتاج کی شرط صرف ایجابِ متصلہ ہے۔ اس صنف کا نتیجہ متصلہ ہوتا ہے جس کا مقدم متصلہ (قیاسیہ) کا مقدم اور تالی نتیجۂ تالیف بین التالی والحملیہ ہوتا ہے، مثلاً:

’’جب کوئی چیز آدمی ہوگی تو جاندار ہوگی اور سب جاندار جسم ہیں‘‘ تو ’’جب کوئی چیز آدمی ہوگی تو جسم ہوگی۔‘‘

اس صنف کا نتیجہ متصلہ اس لیے ہوتا ہے کہ جب مقدم متصلہ صادق ہوگا تو تالی مع حملیہ بھی ضرور صادق ہوگا۔ تالی تو اس لیے ضرور صادق ہوگا کہ تالی مقدم کو لازم ہے اور صدقِ ملزوم صدقِ لازم کو مستلزم ہے اور حملیہ اس لیے ضرور صادق ہوگا کہ وہ نفس الامر میں صادق ہے اور جو چیز نفس الامر میں صادق ہوتی ہے وہ ہر تقدیر پر صادق ہوتی ہے تو حملیہ صدقِ تالی کی تقدیر پر بھی صادق ہوگا اور جب تالی مع حملیہ صادق ہوگا تو نتیجۂ تالیف بھی ضرور صادق ہوگا تو جب مقدم متصلہ صادق ہوگا تو نتیجۂ تالیف بھی ضرور صادق ہوگا، وھو المطلوب۔

---

① اس صنف میں نتیجے کے استخراج کا یہ قاعدہ ہے کہ صغریٰ کا جزوِ غیر مشارک نتیجے کا پہلا جزو بنایا جاتا ہے اور صغریٰ کا جزوِ مشارک کبریٰ کے جزوِ مشارک کے ساتھ ملا کر ایک قیاس بنا کر اس کا نتیجہ نکال کر نتیجے کا دوسرا جزو بنایا جاتا ہے اور کبریٰ کا جزوِ غیر مشارک نتیجے کا تیسرا جزو بنایا جاتا ہے، یعنی ان تینوں سے مل کر نتیجہ پورا ہوتا ہے۔

② یعنی اس صنف کا نتیجہ منفصلہ موجبہ مانعۃ الخلو مرکب تین اجزا سے ہوگا۔

اس صنف میں بھی تالی اور حملیہ کی مشارکت کے اعتبار سے چار شکلیں بنتی ہیں اور ان کے انتاج کی بھی بلا تفاوت وہی سب شرطیں ہیں جو اقترانی حملی کی ہیں۔

## چوتھی قسم:

چوتھی قسم کی دو صنفیں ہیں:

1. جس کا نتیجہ صرف ایک حملیہ ہو۔
2. جس کا نتیجہ منفصلہ ہو۔

پہلی کا نام قیاسِ مقسم و استقراے تام ہے۔

قیاس کے مقسم ہونے کی چار شرطیں ہیں:

1. اجزاے انفصال نتیجے کے ایک طرف میں اور حملیات نتیجے کی دوسری طرف میں مشترک ہوں۔
2. اجزاے انفصال اور حملیات دونوں متساویۃ العدد ہوں۔
3. اجزاے انفصال اور حملیات کی کل تالیفات متحد النتائج ہوں۔
4. ہر ایک تالیف میں حدِ اوسط سے مختلف ہو۔

قیاسِ مقسم کے انتاج کی دو شرطیں ہیں:

① اجزاے انفصال اور حملیات کی تالیفات سے جو شکل بنے، اس میں وہ سب شرطیں پائی جائیں جو اقترانی حملی کی اس شکل میں معتبر ہیں۔

② منفصلہ جو اس میں مستعمل ہو، مانعۃ الخلو موجبہ کلیہ ہو، مثلاً:

''ہمیشہ ہر ایک آدمی یا لڑکا ہے یا جوان ہے یا بوڑھا ہے اور سب لڑکے جاندار ہیں اور سب جوان جاندار ہیں اور سب بوڑھے جاندار ہیں'' نتیجہ: ''سب آدمی جاندار ہیں۔''

اس قیاس کا نتیجہ صرف ایک حملیہ اس لیے ہوتا ہے کہ اس میں منفصلہ مانعۃ الخلو ہے، تو اس کا کوئی نہ کوئی جزو ضرور صادق ہوگا اور حملیات میں سے جو اس جزو کا مشارک ہے وہ بھی ضرور صادق ہوگا تو ان دونوں کا نتیجۂ تالیف بھی ضرور صادق ہوگا، چونکہ اس قیاس میں حسبِ شرط ۳ کل تالیفات متحد النتائج ہیں تو اس قیاس کا نتیجہ بالضرور صرف ایک حملیہ ہی ہوگا۔ وھذا ما ادعیناہ

دوسری صنف میں بہت تفصیل ہے جو اس رسالے کے حوصلے سے باہر ہے۔

## پانچویں قسم:

اگرچہ پانچویں قسم کی بھی (مثل پہلی قسم کے) تین صنفیں ہیں اور ہر صنف کی بھی (متصلہ کے صغریٰ یا کبریٰ

ہونے کے اعتبار سے) دو دو صنفیں ہیں، لیکن یہاں وہی صنف مطبوع ہے، جس میں متصلہ صغریٰ اور منفصلہ موجبہ کبریٰ ہو، مثلاً:

''اگر یہ چیز چڑیا ہو گی تو جاندار ہو گی اور ہر ایک جاندار چرند ہیں یا پرند'' نتیجہ ''اگر یہ چیز چڑیا ہو گی تو چرند ہو گی یا پرند'')

اس صنف (مطبوع) میں بھی بہت تفصیل ہے۔

## قیاس استثنائی:

قیاس استثنائی ہمیشہ ایسے دو مقدموں سے بنتا ہے جن میں سے پہلا (مقدمہ) شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ (ہوتا ہے)، جو شرطیہ کے عین مقدم یا (عین) تالی یا نقیضِ مقدم یا تالی کا استثنا ہوتا ہے۔ قیاس استثنائی کے انتاج کی تین شرطیں ہیں:

۱ شرطیہ کا ایجاب۔

۲ شرطیہ کی لزومیت (لزومیہ ہونا) یا عنادیت (عنادیہ ہونا)۔

۳ شرطیہ یا استثنا کی کلیت۔①

قیاس استثنائی کی دو قسمیں ہیں:

۱ متصل۔ ۲ منفصل۔

اگر شرطیہ قیاس استثنائی میں لزومیہ ہو تو متصل ہے اور عنادیہ ہو تو منفصل۔

متصل میں عین مقدم کا استثنا عین تالی کو منتج② ہوتا ہے اور نقیض تالی کا استثنا نقیضِ مقدم کو منتج ہوتا ہے، مثلاً:

''جب آفتاب ڈوبتا ہے تو رات شروع ہو جاتی ہے، لیکن آفتاب ڈوب گیا'' تو ''رات شروع ہو گئی'' یا ''لیکن رات نہیں شروع ہوئی'' تو ''آفتاب نہیں ڈوبا''

---

① شرطیہ یا استثنا کی کلیت تب شرط ہے کہ لزوم یا عناد کی وضع اور استثنا کی وضع ایک نہ ہو، ورنہ کلیت شرط نہیں۔ دونوں وضعوں کا اتحاد انتاج میں کافی ہے: ''اگر خالد اس حالت میں آئے گا تو انعام پائے گا، لیکن خالد اس حالت میں آیا'' تو ''انعام پایا'' یا ''لیکن خالد نے انعام نہیں پایا'' تو ''خالد اس حالت میں نہیں آیا۔''

② یعنی قیاس استثنائی متصل میں عینِ مقدم کے استثنا سے عین تالی نتیجہ نکلتا ہے اور نقیضِ تالی کے استثنا سے نقیضِ مقدم، کیوں کہ لزومیہ میں مقدم ملزوم اور تالی لازم ہوتا ہے اور ثبوتِ ملزوم ثبوتِ لازم کو اور انتفائے لازم، انتفائے ملزوم کو مستلزم ہے، ورنہ وجودِ ملزوم بدون لازم، لازم آئے گا تو اس صورت میں لزوم ہی باطل ہو جائے گا۔

عینِ تالی یا نقیضِ مقدم کا استثنا عقیم ① ہے۔

منفصل میں اگر عنادیہ مانعۃ الجمع ہو تو عینِ مقدم کا استثنا نقیضِ تالی کو منتج ② ہوتا ہے اور عینِ تالی کا استثنا نقیضِ مقدم کو منتج ہوتا ہے، مثلاً:

’’ہمیشہ یہ چیز یا کتاب ہوگی یا کرسی ہوگی، لیکن یہ چیز کتاب ہے‘‘ تو ’’کرسی نہیں ہے‘‘ یا ’’لیکن کرسی ہے‘‘ تو ’’کتاب نہیں ہے۔‘‘

اور مانعۃ الخلو ہو تو نقیضِ مقدم کا استثنا عینِ تالی کو منتج ③ ہوتا ہے اور نقیضِ تالی کا استثنا عینِ مقدم کو منتج ہوتا ہے، مثلاً:

’’ہمیشہ یہ چیز یا لاکتاب ہوگی یا لاکرسی ہوگی، لیکن یہ چیز لاکتاب نہیں ہے‘‘ تو ’’لاکرسی ہے‘‘ یا ’’لاکرسی نہیں ہے‘‘ تو ’’لاکتاب ہے۔‘‘

اور حقیقیہ ہو تو ہر ایک (مقدم اور تالی) کے عین کا استثنا دوسرے کے نقیض کو منتج ④ ہوتا ہے اور ہر ایک کے نقیض کا استثنا دوسرے کے عین کو (منتج ہوتا ہے)، مثلاً:

’’ہمیشہ یہ عدد یا طاق ہوگا یا جفت ہوگا، لیکن یہ عدد طاق ہے‘‘ تو ’’جفت نہیں ہے‘‘ یا ’’لیکن یہ عدد جفت ہے‘‘ تو ’’طاق نہیں ہے‘‘ یا ’’لیکن یہ عدد طاق نہیں ہے‘‘ تو ’’جفت ہے‘‘ یا ’’لیکن یہ جفت نہیں ہے‘‘ تو ’’طاق ہے‘‘

پس حقیقیہ میں چار نتیجے نکلتے ہیں اور مانعۃ الجمع و مانعۃ الخلو ولزومیہ میں صرف دو دو نتیجے۔

## قیاس ⑤ مرکب:

قیاسِ مرکب دو طرح پر ہوتا ہے:

---

① یعنی عینِ تالی یا نقیضِ مقدم کے استثنا سے کچھ نتیجہ نہیں نکلتا، کیوں کہ لزومیہ میں مقدم ملزوم اور تالی لازم ہوتا ہے اور جائز ہے کہ لازم ملزوم سے اعم ہو اور ثبوتِ اعم مستلزم ثبوتِ اخص کو یا انتفائے اخص مستلزم انتفائے اعم کو نہیں ہے۔ اس مثال کو دیکھو: ’’اگر یہ چیز آدمی ہوگی تو جاندار ہوگی، لیکن یہ چیز جاندار ہے۔‘‘ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے کہ یہ ’’چیز آدمی ہے‘‘ اور نہ یہ نتیجہ کہ ’’یہ چیز آدمی نہیں‘‘ پھر اگر کہیں کہ ’’یہ چیز آدمی نہیں‘‘ تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ چیز جاندار نہیں‘‘ اور نہ یہ نتیجہ کہ ’’یہ چیز جاندار ہے۔‘‘

② اس لیے کہ مانعۃ الجمع میں مقدم اور تالی میں منافاۃ فی الاجتماع کا حکم ہوتا ہے۔

③ اس لیے کہ مانعۃ الخلو میں مقدم اور تالی میں منافاۃ فی الارتفاع کا حکم ہوتا ہے۔

④ یعنی عینِ مقدم کا استثنا نقیضِ تالی کو منتج ہے اور عینِ تالی کا استثنا نقیضِ مقدم کو، اسی طرح نقیضِ مقدم کا استثنا عینِ تالی کو منتج ہوتا ہے اور نقیضِ تالی کا استثنا عینِ مقدم کو، اس لیے کہ حقیقیہ میں مقدم اور تالی میں منافاۃ فی الاجتماع والارتفاع دونوں کا حکم ہوتا ہے۔

⑤ اوپر پڑھ چکے ہو کہ اگر دو ہی قضیوں سے نتیجہ مطلوبہ نکل آئے تو اس کو قیاسِ بسیط کہتے ہیں، ورنہ قیاسِ مرکب۔ تو قیاسِ مرکب

۱ موصول النتائج: ”سب آدمی جاندار ہیں اور سب جاندار جسم ہیں“ پس ”سب آدمی جسم ہیں اور سب جسم جوہر ہیں“ پس ”سب آدمی جوہر ہیں اور سب جوہر ممکن ہیں“، پس ”سب آدمی ممکن ہیں۔“

۲ مفصول النتائج: ”ہر آدمی جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے اور ہر جسم جوہر ہے اور ہر جوہر ممکن ہے“ پس ”ہر آدمی ممکن ہے۔“

قیاسِ مرکب کی اس وقت ضرورت پڑتی ہے کہ قیاسِ بسیط (منتج نتیجہ مطلوبہ) کا کوئی مقدمہ (ایک خواہ دونوں) نظری ہو۔

## قیاسِ خلف:

قیاسِ خُلف وہ قیاس مرکب ہے جس میں مطلوب کا اثبات نقیضِ مطلوب کے ابطال سے کیا جائے۔

قیاس خلف ہمیشہ کم سے کم دو بسیط قیاسوں سے بنتا ہے:

۱ اقترانی شرطی متصل۔①

۲ استثنائی متصل۔② جو اقترانی مذکور کے نتیجے (متصلہ لزومیہ) اور اس نتیجے کے تالی کے نقیض کے استثنا سے بنتا ہے۔

## مثال:

”جب مطلوب ثابت نہ ہوگا تو اس کا نقیض ثابت ہوگا اور جب اس کا نقیض ثابت ہوگا تو محال ثابت ہوگا“ تو ”جب مطلوب ثابت نہ ہوگا تو محال ثابت ہوگا، لیکن محال ثابت نہیں“ تو ”مطلوب ثابت ہے۔“ پہلے قیاس کا دوسرا مقدمہ جب کبھی نظری ہوتا ہے، تب قیاسات دو سے بڑھ جاتے ہیں۔

## قیاسِ مساوات:

قیاسِ مساوات اس قیاسِ مرکب کا نام ہے جو کم سے کم ایسے تین قضیوں سے بنتا ہے جن میں سے پہلے قضیے کے محمول کا متعلق③ دوسرے قضیے کا موضوع ہوتا ہے۔

---

درحقیقت چند بسیط قیاسوں کا مجموعہ ہے، یعنی اگر قیاسِ مرکب میں تین قضیے ہوں تو دو بسیط قیاسوں کا مجموعہ ہے اور چار قضیے ہوں تو تین بسیط قیاسوں کا مجموعہ ہے وعلی ہذا القیاس، اگر قیاسِ مرکب میں ان بسیط قیاسوں کے نتیجے بھی نکالتے جائیں تو اس کو موصول النتائج کہتے ہیں، ورنہ مفصول النتائج، دونوں کی مثالیں متن میں مذکور ہیں۔

① یعنی قیاس اقترانی شرطی کی پہلی قسم جس کی ترکیب دو متصلہ سے ہوتی ہے۔

② یعنی قیاس استثنائی کی پہلی قسم جس میں شرطیہ متصلہ لزومیہ ہوتا ہے۔

③ مثال مندرجہ کتاب میں پہلے قضیے ”الف برابر ہے ب کے“ میں برابر محمول ہے اور ب اس کا متعلق ہے اور یہی ب دوسرے قضیے ”ب برابر ہے ج کے“ میں موضوع پڑا ہے، و علی هذا فقس الأمثلة الُاخر.

"الف برابر ہے ب کے اور ب برابر ہے ج کے اور برابر کا برابر، برابر ہوتا ہے"، پس "الف برابر ہے ج کے۔"

قیاسِ مساوات میں جب آخری مقدمہ سچا ہوتا ہے تو نتیجہ سچا① نکلتا ہے، ورنہ جھوٹا۔②

قیاس کا بیان ہو چکا، اب حجت کی دوسری قسم "استقراء" کا بیان سنو۔

## ② استقراء:

جب کسی کلی کی کل جزئیات پر صرف اس وجہ سے کوئی حکم لگایا جائے کہ وہ حکم کلیِ مذکور کی اکثر یا کل جزئیات کو ثابت ہو چکا ہو تو اس کا نام اول صورت③ میں استقرا یا استقرائے④ ناقص ہے اور دوسری⑤ صورت میں استقرائے تام اور قیاسِ مقسم۔

## استقرا کی مثال:

"جاندار کی اکثر جزئیات، چرند، (آدمی، گھوڑا، بکری، اونٹ، ہاتھی، بیل، بلی وغیرہ وغیرہ) ہوں، خواہ پرند (کبوتر، قُمری، فاختہ، مینا، تیتر، بٹیر، چیل، کوا، شکرا، باز، بحری وغیرہ وغیرہ) چبانے کے وقت اپنے جبڑے کو ہلاتے ہیں" تو "سب جاندار ایسے ہی⑥ ہیں۔"

استقرائے تام قیاسِ اقترانی شرطی کی چوتھی قسم میں داخل⑦ ہے۔

اب حجت کی تیسری قسم "تمثیل" کا بیان سنو۔

---

① مثال مذکورہ متن دیکھو کہ اس میں آخری مقدمہ "برابر کا برابر برابر ہوتا ہے" بھی سچا ہے تو نتیجہ "الف برابر ہے ج کے" بھی سچا نکلا۔ دوسری مثال "الف بڑا ہے ب سے اور ب بڑا ہے ج سے اور بڑے سے بڑ، بڑا ہوتا ہے" تو "الف بڑا ہے ج سے" تیسری مثال الف اوپر ہے ب سے اور ب اوپر ہے ج سے اور اوپر، اوپر سے اوپر ہوتا ہے" تو "الف اوپر ہے ج سے"۔ چوتھی مثال: "طلاق موقوف ہے نکاح پر اور نکاح موقوف ہے تراضیِ طرفین پر اور موقوف کا موقوف، موقوف ہوتا ہے تو "طلاق موقوف ہے تراضی طرفین پر") و علی هذا القیاس.

② اس مثال میں کہ "الف آدھا ہے ب کا اور ب آدھا ہے ج کا" دیکھو کہ آخری مقدمہ "آدھے کا آدھا، آدھا ہوتا ہے" جھوٹا ہے تو نتیجہ "الف آدھا ہے ج کا" بھی غلط ہے۔ دوسری مثال "الف دوگنا ہے ب کا اور ب دوگنا ہے ج کا" اس میں بھی آخری مقدمہ "دوگنے کا دوگنا، دوگنا ہوتا ہے" غلط ہے تو نتیجہ "الف دوگنا ہے ج کا" بھی غلط نکلا۔ تیسری مثال "الف دشمن ہے ب کا اور ب دشمن ہے ج کا" اس میں بھی آخری مقدمہ "دشمن کا دشمن، دشمن ہوتا ہے" غلط ہے تو نتیجہ "الف دشمن ہے ج کا" بھی غلط ہے۔

③ یعنی جس صورت میں کہ حکمِ مذکور اس کلی کی اکثر جزئیات کو ثابت ہو چکا ہو۔

④ یعنی مطلق استقرا اور استقرائے ناقص، ان دونوں لفظوں سے یہی اول صورت سمجھی جاتی ہے۔

⑤ یعنی جس صورت میں کہ حکمِ مذکور اس کلی کی کل جزئیات کو ثابت ہو چکا ہو۔

⑥ یعنی چبانے کے وقت اپنے نیچے کے جبڑے کو ہلاتے ہیں۔

⑦ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

### 3 تمثیل:

جب کسی چیز پر ایک حکم کسی علت سے لگ چکا ہو اور وہی علت کسی دوسری چیز میں بھی پائی جائے تو اسی علت سے اس دوسری چیز پر بھی وہی حکم لگایا جائے تو اس کا نام تمثیل ہے۔

تمثیل میں پہلی چیز کو اصل اور دوسری کو فرع اور علتِ مشترکہ کو علتِ جامعہ و جامع و وصف کہتے ہیں۔
تمثیل کم سے کم حسبِ ذیل تین قضیوں سے بنتی ہے:

- ۱ اصل پر فلاں حکم لگ چکا ہو۔
- ۲ اس حکم کی علت فلاں چیز ہے۔
- ۳ وہ چیز فرع میں بھی پائی جاتی ہے، مثلاً:

حضاجر علم غیر منصرف ہے، اس کے غیر منصرف ہونے کی علت اصلی جمعیت ہے، اصلی جمعیت مساجد میں بھی پائی جاتی ہے، تو ''وہ بھی غیر منصرف ہے''

ان تینوں قضیوں میں سے ۱، ۳ ہر تمثیل میں بیّن ہوتے ہیں، صرف ۲ کو ثابت کرنا پڑتا ہے۔ ۲ کے ثابت کرنے کے بہت سے طریقے ہیں، لیکن دو ان میں سے (بوجہ عام شہرت) عمدہ سمجھے گئے ہیں: ① دوران۔ ② تردید۔

**1** دوران کے معنی ہیں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے مدار ہونا، یعنی یہ کہ جب پہلی چیز پائی جائے تو دوسری بھی پائی جائے اور جب پہلی چیز نہ پائی جائے تو دوسری بھی نہ پائی جائے۔

مثلاً: (عدل و علمیت زُفر کے غیر منصرف ہونے کی نسبت①)

ایک مشہور بات ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے مدار ہونا پہلی چیز کے دوسری چیز کے لیے علت ہونے کی دلیل ہے، یعنی دورانِ علیت کی دلیل ہے، لیکن یہ عموماً صحیح نہیں ہے، کیوں کہ جو معلومات یا شرائط یا لوازم کہ اپنی علت یا مشروط یا ملزوم کے مساوی ہوں ضرور ان کے مدار ہیں، حالاں کہ ان کی علت نہیں ہیں۔
دوران کا نام طرد و عکس بھی ہے۔

**2** تردید: (جس کا نام سبر و تقسیم بھی ہے) یہ ہے کہ پہلے اصل کے اوصاف ڈھونڈ کر اکٹھا کریں، پھر ان سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو بنائیں اور یوں کہیں کہ اصل میں حکم علت یا یہ وصف ہوگا یا یہ وصف یا یہ وصف، اسی طرح آخر تک۔ پھر ایک ایک وصف کی علیت باطل کرتے چلے آئیں، یہاں تک کہ ایک ہی وصف رہ

---

① کہ جب تک یہ دونوں چیزیں (عدل اور علمیت) زُفر میں پائی جائیں گی زُفر غیر منصرف رہے گا اور جب ایک بھی زائل ہو جائے گی تو غیر منصرف باقی نہ رہے گا۔

جائے تو وہی علت ٹھہرے گا۔

زُفر میں غیر منصرف ہونے کی علت یا ① لفظ ہوتا ہے یا ② لفظ موضوع ہونا یا ③ مفرد ہونا یا ④ اسم ہونا یا ⑤ معرب ہونا یا ⑥ ثلاثی مجرد ہونا یا ⑦ معدول وعلم ہونا، لیکن چھے اول الذکر میں سے کوئی بھی علت نہیں ہے، ورنہ ہر لفظ یا ہر لفظِ موضوع یا ہر مفرد یا ہر اسم یا ہر معرب یا ہر ثلاثی مجرد غیر منصرف ہو، حالاں کہ ایسا نہیں ہے تو بالضرور ساتواں (معدول وعلم ہونا) ہی علت ہے اور یہی ثابت کرنا تھا۔

**تنبیہ:**

یقینی المقدمات قیاس سے نتیجہ ہمیشہ یقینی① ہی نکلتا ہے اور استقرائے (ناقص) سے ہمیشہ ظنی② ہی۔ تمثیل میں اگر جامع علت③ (علتِ مشترکہ) موجبہ ہو تو قیاس میں④ داخل ہے، ورنہ استقرائے (ناقص) کے مثل⑤ ہے۔

## مادۂ قیاس:

قیاس دو چیزوں سے بنتا ہے: ① مادہ۔ ② صورت۔ کیوں کہ قیاس ایک مرکب⑥ چیز ہے اور ہر ایک مرکب (مادہ وصورت) انھی دو چیزوں سے بنتا ہے۔

جن قضیوں سے قیاس بنتا ہے، قیاس کے مادے کہلاتے ہیں اور وہ ہیئتِ اجتماعی جو موادِ قیاس کو ان کے اجتماع سے عارض ہوتی ہے جس سے وہ قیاس اقترانی یا استثنائی کی کوئی⑦ قسم بن جاتے ہیں، قیاس کی صورت ہے۔

---

① کیوں کہ نتیجے کا لزوم احد الامرین کی فرع ہے: ① اصغر کا اندارج اوسط کے تحت میں جیسا کہ قیاس اقترانی میں ہوتا ہے۔ ② مقدم اور تالی میں ملازمت بتحققِ مقدم یا انتفائے تالی یا مقدم وتالی میں معاندت بتحققِ مقدم یا تالی یا بانتفائے مقدم یا تالی، جیسا کہ قیاسِ استثنائی میں ہوتا ہے، تو جب ان دو امروں میں سے کوئی امر بھی پایا جائے گا اور مقدمات سارے یقینی ہوں گے تو نتیجہ ضرور یقینی ہی نکلے گا۔

② کیوں کہ جب کسی کلی کی اکثر جزئیات کو کوئی حکم ثابت ہو تو کیا ضروری ہے کہ اس کلی کی کل جزئیات کو بھی وہی حکم ثابت ہو؟ جائز ہے کہ بعض جزئیات کو اس حکم کے خلاف کوئی دوسرا حکم ثابت ہو۔

③ علتِ موجبہ وہ علت ہے جس سے اس کا معلول ممتنع الانفکاک ہو، اعم اس سے کہ علتِ تامہ یا علتِ تامہ کا جزو اخیر علتِ موجبہ انھی دو میں منحصر ہے۔

④ یعنی اس سے نتیجہ ہمیشہ یقینی ہی نکلتا ہے، کیوں کہ اس تمثیل کا حاصل یہی ہے کہ جو حکم کہ اصل پر لگ چکا ہے اس حکم کی علتِ موجبہ فرع میں بھی پائی جاتی ہو وہ حکم فرع پر بھی ضرور لگے گا تو جو حکم کہ اصل پر لگ چکا ہے فرع پر بھی ضرور لگے گا۔

⑤ یعنی جس طرح استقرا سے نتیجہ ہمیشہ ظنی ہی نکلتا ہے، اس تمثیل سے بھی ظنی ہی نکلتا ہے، کیوں کہ جائز ہے کہ اس حکم کی علیت میں اصل کی خصوصیت کو بھی دخل ہو یا اس حکم سے فرع کی خصوصیت مانع ہو۔

⑥ دیکھو قیاس کی تعریف سابقہ صفحات میں۔

⑦ مثلاً: اقترانی حملی (شکل اول یا ثانی یا ثالث یا رابع اور ان کے ضروب) یا اقترانی شرطی (قسم اول یا ثانی یا ثالث یا رابع ←

اب تک جس قدر قیاس کا بیان ہو چکا ہے کل صورت کے اعتبار سے تھا، اب مادے کے اعتبار سے بیان ہوتا ہے۔

قیاس کے مادے دو طرح کے ہوتے ہیں: ١ یقینی۔① ٢ غیر یقینی۔

یقینی اس اذعان② واعتقاد کا نام ہے جو جازم③ (قطعی) و واقعی و ناممکن الزوال ہو۔

یقینی کی دو قسمیں ہیں:

١ بدیہی۔ ٢ وہ نظری جو بدیہی سے بلا واسطہ نظری یا بواسطہ نظری ثابت ہوں۔

بدیہی④ کو اصولِ یقینیات اور نظری⑤ مذکور کو فروعِ یقینیات کہتے ہیں۔ بدیہی کی چھ قسمیں ہیں:

## ١ اولیات:

وہ قضیے جن کے یقین کرنے کے لیے صرف ان کے اطراف کا تصور (اور نسبت) کافی ہو ”ہر کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے“ وبالعکس۔

اولیات کا دوسرا نام بدیہیات ہے۔

## ٢ فطریات:

وہ قضیے جن کے یقین کرنے کے لیے (تصور اطراف (نسبت) کے علاوہ) ایسا واسطہ بھی درکار ہو جو تصورِ اطراف (اور نسبت) کے وقت ذہن سے کبھی غائب نہ ہو جاتا ہو ”چار جفت⑥ ہے۔ پانچ طاق ہے“⑦

فطریات کا دوسرا نام ”قضایا قیاساتہا معہا“ ہے۔

---

← یا خامس اور اُن کے اصناف) یا استثنائی متصل یا منفصل۔

① یعنی وہ قضیے جن کا یقین کیا گیا ہو اور غیر یقینی جو ان کے برخلاف ہوں۔

② دیکھو ابتدائی صفحات۔

③ جازم وہ اعتقاد ہے جس میں نقیض کا ذرا بھی احتمال باقی نہ ہو، جس میں نقیض کا بھی مرجوح احتمال باقی ہو، اس کا نام ظن ہے، اور وہ اعتقاد (جازم یا ظنی) جو واقعی نہ ہو اس کو جہلِ مرکب کہتے ہیں اور جو اعتقاد (جازم یا ظنی واقعی یا غیر واقعی) کہ ممکن الزوال ہو وہ تقلید ہے۔

④ اور وہ نظری جو بدیہی سے بلاواسطہ نظری یا بواسطہ نظری ثابت نہ ہوں، خواہ ظنی ہوں یا جہلی یا تقلیدی، وہ غیر یقینی ہیں۔

⑤ یعنی جو بدیہی سے ثابت ہوں۔

⑥ جب چار اور جفت اور نسبت کا تصور ہوتا ہے تو ساتھ ہی چار کا دو برابر حصوں پر بلا کسر بٹنا بھی ذہن میں آ جاتا ہے اور اسی واسطے سے چار کے جفت ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔

⑦ جب پانچ اور طاق اور نسبت کا تصور ہوتا ہے تو ساتھ ہی پانچ کا دو برابر حصوں پر بلا کسر نہ بٹنا بھی ذہن میں آ جاتا ہے اور اسی واسطے سے پانچ کے طاق ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔

### ۳ مشاہدات:

وہ قضیے (تصورِ اطراف کے علاوہ) جن کے یقین کرنے کے لیے حسِ ظاہر① یا باطن② کا وسیلہ بھی درکار ہو۔

اول③ کا نام حسیات ہے، مثلاً: ’’زمرد سبز ہوتا ہے‘‘ ’’بلبل نغمہ خوان ہوتی ہے‘‘ ’’گلاب خوشبودار ہوتا ہے‘‘ ’’قند میٹھا ہوتا ہے‘‘ ’’پتھر سخت ہوتا ہے‘‘

ثانی④ کا نام وِجدانیات، مثلاً: ’’میں بھوکا ہوں‘‘، ’’میں پیاسا ہوں‘‘، ’’میں پرشکم ہوں‘‘، ’’میں سیراب ہوں‘‘، ’’میں خوش ہوں‘‘، ’’میں ناخوش ہوں‘‘

### ۴ تجربیات:

وہ قضیے (تصورِ اطراف کے علاوہ) جن کے یقین کرنے کے لیے کثرتِ تجربہ بھی درکار ہو: ’’املتاس دست آور ہے‘‘ ’’ملٹھی کھانسی کو نافع ہے‘‘ ’’سنکھیا زہر ہے‘‘

### ۵ حدسیات:

وہ قضیے (تصورِ اطراف کے علاوہ) جن کے یقین کرنے کے لیے حدس⑤ بھی درکار ہو: ’’دنیا ستاروں سے روشن ہوتی ہے‘‘ ’’آوازوں کا ادراک سامعہ (سننے کی قوت) سے ہوتا ہے‘‘ ’’رنگوں اور شکلوں کا ادراک باصرہ (دیکھنے کی قوت) سے۔‘‘

### ۶ متواترات:

وہ قضیے⑥ (تصورِ اطراف کے علاوہ) جن کے یقین کرنے کے لیے اتنے لوگوں کی روایت⑦ بھی درکار

---

① حسِ ظاہر سے حواسِ خمسہ ظاہری (باصرہ، سامعہ، شامہ، لامسہ اور ذائقہ) مراد ہیں، دیکھو سابق حواشی۔

② حسِ باطن سے حواسِ خمسہ باطنی (حسِ مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور متصرفہ) مراد ہیں۔

③ جن کے یقین کرنے کے لیے حس ظاہر کا وسیلہ درکار ہو۔

④ جن کے یقین کرنے کے لیے حسِ باطن کا وسیلہ درکار ہو۔

⑤ مرتب مبادی کا دفعتاً ذہن کو منکشف ہو جانا۔

⑥ تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ قضیے حسی بھی ہوں، کیوں کہ تواتر نظریات اور بدیہیاتِ غیر حسیہ میں مفیدِ یقین نہیں ہے، مثلاً: عالم کے حدوث کی خبر اگر تمام دنیا کے لوگ کسی کو دیں، جو اس کو بدیہیات سے ثابت نہ کر چکا ہو تو یہ خبر اس کے حق میں یقینی نہ ہو گی، اسی طرح اگر سارے لوگ کسی کو دوسرے کے بھوکے یا پیاسے ہونے کی خبر دیں تو یہ خبر اس کے حق میں یقینی نہ ہو گی۔ اگر یہ اعتراض کرو کہ نماز، روزہ، حج اور زکاۃ وغیرہ کی فرضیت اور قیامت اور شفاعت اور ثواب اور جزا وغیرہ کی حقیقت محض امورِ عقلیہ ہیں، جن کو حس سے کچھ بھی سروکار نہیں ہے، حالاں کہ سلف و خلف نے ان پر تواتر ہی سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سلف و خلف نے تواتر سے ان امور پر استدلال نہیں کیا ہے، بلکہ تواتر سے رسول اللہ ﷺ کے قول کے وجود پر، جو امورِ مذکورہ ←

ہو، جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو: ''مکہ معظمہ و مدینہ طیبہ، دو شہر ہیں'' ''موسیٰ اور فرعون دو شخص گزرے ہیں۔''

آخر الذکر چار قسمیں① صرف اسی شخص کے حق میں یقینی ہیں جس کو خود ان کا مشاہدہ یا تجربہ یا حدس یا تواتر حاصل ہو چکا ہو② اوروں کے حق میں نہیں۔ اسی طرح نظری③ مذکور (یقینی کی دوسری قسم) بھی اسی شخص کے حق میں یقینی ہیں، جس کے نزدیک بدیہی سے ثابت ہو چکے ہوں نہ کہ غیروں کے حق میں۔

غیر یقینی کی سات قسمیں ہیں:

## ① مشہورات:

(وہ قضیے (سچے خواہ جھوٹے) جن کے اعتقاد کا سبب صرف اتفاقِ آرا ہو، خواہ کل کی اتفاق رائے کا اتفاق: ''عدل④ اچھا ہے۔ ظلم برا ہے'' خواہ کسی خاص گروہ کی رائے کا: ''سخاوت اور بہادری محمود ہے'' (سخیوں

---

← پر قطعاً دال ہے، استدلال کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا قول حسیات سے ہے، کیوں کہ محسوس و مسموع ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ کے اقوال سے، جو حسی اور تواتر ہے، ان امور کے ثبوت پر استدلال کیا ہے، پس متواتر کا غیر حسی ہونا لازم نہیں آتا۔

⑦ تواتر میں راویوں کی کوئی حد معین نہیں ہے کہ، مثلاً: دس یا بیس یا پچاس یا سو یا اس سے کم یا زیادہ ہوں، بلکہ یہ شرط ہے کہ اتنے ہوں جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقل محال جانے، یعنی ان کی خبر سے یقین حاصل ہو جائے۔ پس جب راوی اتنے ہو گئے تو وہ خبر متواتر ہو گئی، اگرچہ عدد میں تھوڑے ہوں اور اگر اتنے ہوئے تو وہ خبر متواتر نہیں ہوئی، اگرچہ وہ عدد میں بہت ہوں۔ الغرض تواتر میں حصولِ یقین معتبر ہے، جتنے راویوں سے حاصل ہو جائے۔ اگر کسی قضیے کی روایت سلسلہ بہ سلسلہ ہو تو اس کے تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ہر سلسلے میں (اول ہو یا اوسط یا آخر) اتنے لوگ راوی ہوں جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو۔ اگر کسی ایک سلسلے میں بھی ناقلین اتنے سے کم ہوں گے تو وہ قضیہ متواتر اور یقینی نہ ہوگا، مثلاً: یہود کا یہ ادعا کہ ﴿اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِیْحَ عِیْسَی ابْنَ مَرْیَمَ﴾ یا یہ ادعا کہ موسیٰ نے فرمایا ہے: "لا نبي بعدي"، ہرگز متواتر نہیں، کیوں کہ اولاً تو ان سلسلوں کا اتصال ثابت نہیں۔ ثانیاً ان باتوں کے قائلین اول سلسلہ میں بہت ہی قلیل لوگ تھے جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال نہ تھا، بلکہ بالکل ممکن تھا، بلکہ متعین تو یہ ہے کہ یہ باتیں محض گھڑی ہوئی ہیں، جن کی کچھ اصلیت نہیں۔

① مشاہدات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔

② مثلاً: جس شخص نے زمرد کو نہ دیکھا ہو، یا گلاب نہ سونگھا ہو اور نہ اس بات کو کہ زمرد سبز ہوتا ہے یا گلاب خوشبودار ہوتا ہے'' اتنے لوگوں سے سنا ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہے اس شخص کے حق میں یہ باتیں یقینی نہ ہوں گی، بخلاف اول الذکر ان میں دو قسموں (اولیات فطریات) کے کہ عموماً یقینی ہیں، کسی کی خصوصیت نہیں۔

③ یعنی جو بدیہی سے بلاواسطہ یا بواسطہ ثابت ہوں۔

④ یہ دونوں مثالیں اس شخص کی نسبت صحیح ہیں جس کو ان کا اعتقاد صرف اتفاق آرا کی جہت سے ہو نہ کہ اس شخص کی نسبت جس کے نزدیک یہ باتیں بدیہی سے ثابت ہو چکی ہوں، کیوں کہ اس کے نزدیک تو یہ یقینی کی دوسری قسم میں داخل ہیں۔

اور مردوں کے نزدیک) یا سخاوت اور بہادری مذموم ہے (بخیلوں اور نامردوں کے نزدیک)“

وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُوْرَاتٌ مَخْصُوْصَاتٌ بِهِمْ بِحَسْبِ الْأَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ مُسَلَّمَةٌ عِنْدَهُمْ لَا يُسَلِّمُهَا آخَرُوْنَ.①

کبھی کبھی بعض مشہورات اس درجہ شہرت پکڑ جاتے ہیں جس سے وہ اولیات کے ساتھ ملتبس ہو جاتے ہیں، لیکن مابہ الامتیاز یہ ہے کہ جب اتفاق آرا سے قطع نظر کریں تو اولیات کا اذعان اپنے حال پر رہ جاتا ہے اور مشہورات کے اذعان میں فرق آ جاتا ہے۔

### ② مسلمات:

وہ قضیے (سچے خواہ جھوٹے) جو مناظرے میں خصم نے مان لیے ہوں یا ایک② علم میں ثابت ہو چکے ہوں اور دوسرے علم میں مان لیے گئے ہوں، ان کا نام اصولِ موضوعہ بھی ہے۔

### ③ مقبولات:

وہ قضیے (سچے خواہ جھوٹے) جن کے اعتقاد کا سبب صرف ان کے قائلین کے ساتھ علم، تحقیق، زہد اور ریاضت کا حسنِ ظن ہو، جیسے ”علما، حکما، عرفا کے اقوال ہیں۔

### ④ مظنونات:

وہ قضیے (صحیح خواہ غلط) جن کو اس طرح باور کر لیں جن میں نقیض کا بھی مرجوح احتمال باقی ہو: ”جو شخص رات کو گلیوں میں چھپ چھپ کر گھومتا ہے، وہ چور ہوتا ہے۔“

### ⑤ مخیلات:

وہ قضیے (جھوٹے خواہ سچے) جن کے ذہن میں آنے سے نفس کو بسط یا قبض، رغبت یا نفرت پیدا ہو ؎

گلِ سرخس چو عارضِ خوبان سنبلش ہمچو زلفِ محبوبان

”سرخس کا پھول خوب صورت لوگوں کے رخسار کی طرح ہے، اس کا سنبل کا درخت محبوبوں کی زلف کی طرف ہے۔“

”معلم③ کتابے را دیدم ترش روئے و تلخ گفتار۔ بدخوئے و مردم آزار۔ کند طبع و ناپرہیزگار کہ عیش

---

① یعنی ہر قوم کے یہاں بوجہ اختلاف امزجہ و عادات کے جدا جدا مشہورات ہیں جن کو وہی لوگ مانتے ہیں دوسرے لوگ نہیں مانتے۔

② جیسے اصولِ موضوعہ علمِ ہندسہ میں کہ دوسرے علم میں ثابت کیے گئے ہیں اور ہندسہ میں مان لیے گئے۔

③ عبارت گلستان بابِ ہفتم کی ایک حکایت میں ہے۔ معلم کتاب، یعنی معلم الصبیان۔

مسلمانان بدیدن او تبہ گشتے وخواندن قرآنش دلِ مردم سیہ کر دے۔''

''ایک مکتب کے استاد کو میں نے دیکھا جس کی ظاہری حالت کچھ یوں بھی: وہ ترش رو اور تلخ گفتار تھا، بہ خو اور لوگوں کے ستانے والا، کند ذہن اور ناپرہیز گار تھا کہ جب سلطان اس کو دیکھتے تو تباہ حال ہو جاتے اور جب وہ قرآن پڑھتا تو لوگوں کے دل سیاہ ہو جاتے۔''

## ⑥ وہمیات:

وہ جھوٹے قضیے جن میں وہم غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگا دے: ''کل موجودات اشارہ حسیہ کے قابل ہیں'' وہمیات بھی (بیشتر اس وجہ سے کہ وہم کا نفس پر استیلاے عظیم ہے اور نفس اس کا از بس مسخر و مطیع ومحکوم ہے کہ جو کچھ وہ سچا خواہ جھوٹا حکم لگا دیتا ہے، نفس اس کو قبول کر لیتا ہے) اولیات کے ساتھ ملتبس ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے بہتیرے لوگ اوہامِ باطلہ میں منہمک رہ جاتے ہیں اور ان سے مدت العمر نجات نہیں پاتے (عیاذاً باللّٰه تعالیٰ من ذلك) اور اگر خدائے تعالیٰ اپنے خاص بندوں کی عقلِ صرف اور شرع شریف سے دستگیری نہ فرماتا تو وہ بھی اُسی طرح اوہامِ باطلہ کی تاریکیوں سے کبھی نکل نہ سکتے۔ أعاذنا اللّٰه تعالیٰ من ذلك.

## ⑦ مشبہات:

وہ جھوٹے قضیے جو صورتاً یا معناً سچے قضیوں کے مشابہ ہوں، مثلاً: شیر کی تصویر کو کہیں: یہ شیر ہے① اور سب شیر درندے ہیں'' تو ''یہ تصویر درندہ ہے'' یا جوہر کی صورت کو جو ذہن کے ساتھ قائم ہے کہیں: ''یہ جوہر ذہن کے ساتھ② قائم ہے'' یا حدوث کو کہیں: ''حدوث حادث③ ہے''

قیاس کی (مواد کے اعتبار سے) پانچ قسمیں ہیں: ① برہان ② جدل ③ خطابۃ ④ شعر ⑤ سفسطہ۔

قیاس کے مواد اگر کل یقینیات ہوں تو برہان ہے، برہان کی دو قسمیں ہیں: لِمّی، اِنّی۔

جس طرح حدِ اوسط حکم نتیجے کے ذہن میں پائے جانے کی علت ہے، اسی طرح اگر اس کے واقعے میں پائے جانے کی علت ہو تو برہان لِمّی ہے: ''عالم کا ہر ذرہ ممکن④ ہے اور ہر ممکن کے لیے موجد ضرور ہے'' تو ''عالم کے ہر ذرے کے لیے موجد ضرور ہے''

---

① اس میں یہ جھوٹ ہے کہ شیر کی تصویر کو، جو شیر نہیں ہے، شیر کہہ دیا۔

② اس میں یہ جھوٹ ہے کہ جوہر کی صورت کو جو ذہن کے ساتھ قائم ہے جوہر کہہ دیا، حالاں کہ وہ جوہر نہیں ہے، بلکہ عرض ہے، کیوں کہ وہ ذہن کی صفت ہے۔

③ اس میں یہ جھوٹ ہے کہ حدوث کو جو امرِ ذہنی ہے، حادث کہہ دیا، حالاں کہ حادث خارجی شے ہوتی ہے، امر ذہنی نہیں۔

④ امکان واقعہ میں احتیاج الی الموجد کی علت ہے، یعنی ہر ممکن اپنے امکان ہی کی جہت سے موجد کا محتاج ہوتا ہے۔

ورنہ① برہانِ اِنی: ''یہ شخص سریع النبض ہے اور ہر سریع النبض حار المزاج ہے'' تو ''یہ شخص حار المزاج ہے'' قیاس استثنائی میں مقدمہ استثنائیہ حدِ اوسط② کا حکم رکھتا ہے۔ اگر قیاس کے مواد مشہورات③ یا مسلمات ہوں تو وہ قیاسِ جدل ہے۔ ''یہ بخیل ہے اور ہر بخیل مذموم ہے'' پس ''یہ مذموم ہے''

اور مقبولات یا مظنونات ہوں تو خطابۃ ہے: ''یہ شخص رات کو گلیوں میں چھپ چھپ کر گھومتا ہے اور جو ایسا ہو وہ چور ہے'' پس ''یہ چور ہے''

خطابۃ کے استعمال کرنے والے کو خطیب اور واعظ کہتے ہیں اور مخیلات ہوں تو شعر ہے: ''وہ ترش رو و تلخ گفتار ہے اور جو ترش رو و تلخ گفتار ہو قابلِ نفرت ہے'' پس ''وہ قابلِ نفرت ہے''

اور وہمیات یا مشبہات ہوں تو سفسطہ ہے: جوہر کی صورت کو جو ذہن کے ساتھ قائم ہے کہیں: ''یہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہے اور جو ذہن کے ساتھ قائم ہو عرض ہے'' تو ''یہ جوہر عرض ہے''

اور اعلیٰ و ادنیٰ ملے ہوئے ہوں تو ادنیٰ ہی کا اعتبار ہے، یعنی اگر یقینیات اور مشہورات ملے ہوئے ہوں تو جدل ہے اور یقینیات اور مقبولات ملے ہوئے ہوں تو خطابۃ ہے،④ وعلی هذا القياس

جدل سے (جب مجادل معترض ہو) الزامِ خصم مقصود ہوتا ہے اور (جب مجیب ہو) اپنی رائے کی محافظت۔ خطابۃ سے اس طرح کی عملی باتوں کا بتانا مقصود ہوتا ہے جو معاش یا معاد میں مفید یا مضر ہوں، تاکہ مفید کو کرنے اور مضر سے بچنے سے دونوں جگہ اچھے رہیں۔ شعر سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ نفسِ ترغیب و ترہیب سے متاثر ہو۔ سفسطہ سے خصم کی تغلیط مقصود ہوتی ہے اور اس کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کو جان کر اس سے محفوظ رہیں۔ اب تھوڑا مغالطے کا بیان سن لو۔

---

① یعنی اگر حدِ اوسط حکمِ نتیجے کے واقعے میں پائے جانے کی علت نہ ہو، صرف ذہن ہی میں پائے جانے کی علت ہو تو برہان اِنی ہے، اس کی دو صورتیں ہیں: ① حدِ اوسط حکم نتیجہ کا معلول ہو، اس کا نام دلیل ہے۔ یہ صورت کثیر الوقوع ہے، اس کی مثال متن میں مذکور ہے۔ ② حدِ اوسط حکم نتیجہ کا معلول نہ ہو: ''جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا اور جب دن ہوگا تو دنیا روشن ہوگی'' تو ''جب آفتاب نکلے گا تو دنیا روشن ہوگی''

② یعنی اگر مقدمہ استثنائیہ حکم نتیجے کے واقعے میں پائے جانے کی علت ہو تو برہانِ لمی ہے: ''اگر آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا، لیکن آفتاب نکلا ہے تو دن ہے'' ورنہ برہانِ اِنی: ''جب آفتاب نکلے گا تو دن ہوگا، لیکن دن ہے تو آفتاب نکلا ہے''

③ یہ انفصال بطور منع الخلو ہے، یعنی صرف مشہورات ہوں یا صرف مسلمات یا دونوں ملے ہوئے۔ اسی طرح خطابۃ و سفسطہ کی تعریف میں بھی انفصال بطور منع الخلو ہے۔

④ یعنی اگر یقینیات اور مخیلات یا مشہورات اور مخیلات یا مقبولات اور مخیلات ملے ہوئے ہوں تو شعر ہے اور یقینیات اور وہمیات یا مشہورات اور وہمیات یا مشہورات اور وہمیات یا منظومات اور وہمیات یا مخیلات اور وہمیات ملے ہوئے ہوں تو سفسطہ ہے، وقس علىٰ ذلك.

## مغالطے کا بیان:

جو دلیل غلط ہو، اس کو مغالطہ کہتے ہیں۔

دلیل میں غلطی دو ہی طرح کی ہوتی ہے: ① صورت کی ② مادہ کی۔ اول کا نام مغالطۂ صوری ہے اور دوسرے کا مغالطۂ مادی۔

مغالطات کی بحث ایسی عمدہ اور دل چسپ ہے کہ اس کو جتنا طول دیجیے خالی از منفعت نہیں، لیکن اس رسالے میں طول کی گنجایش کہاں؟ لہٰذا مختصر طور سے صرف چند اصولِ مغالطاتِ صوری بیان کیے جاتے ہیں۔

مغالطۂ صوری کبھی حدِ اوسط میں واقع ہوتا ہے اور کبھی شرائطِ انتاج میں۔ مغالطہ حدِ اوسط میں کبھی یوں واقع ہوتا ہے کہ بادی النظر میں تو حدِ اوسط مکرر معلوم ہوتی ہے کہ اس کا لفظ دونوں مقدموں میں ایک ہی ہوتا ہے، لیکن ایک میں خود وہی لفظ مراد ہوتا ہے اور دوسرے میں اس کے معنی،① اور کبھی یوں واقع ہوتا ہے کہ دونوں میں معنی ہی مراد ہوتے ہیں، لیکن وہ معنی دونوں میں مختلف ہوتے ہیں، مثلاً: وہ لفظ متعدد المعنی (مشترک یا منقول یا حقیقت و مجاز) ہے اور ایک میں اس کے ایک معنی اور دوسرے میں دوسرے② معنی مراد لیے گئے ہیں۔

شعرا کے کلام بیشتر اسی قسم کے مغالطوں③ سے بھرے ہوئے ہوتے ہیں۔

اور کبھی یوں واقع ہوتا ہے کہ دونوں میں اس کے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں، لیکن ایک میں اس کے

---

① ''اَلْغَلْطُ غَلَط و الْغَلَطُ صَحِیْحٌ، فَالْغَلْطُ صَحِیْحٌ'' یہاں کبریٰ میں غلط سے خود لفظِ غلط مراد ہے اور صغریٰ میں اس کے معنی۔ یہی منشائے غلط ہے۔

② مشترک کی مثال: جرس کی طرف اشارہ کر کے کہیں: ''یہ گھنٹا ہے اور جو گھنٹا ہے اس کا (۶۰/۱) منٹ ہے'' پس ''جرس کا (۶۰/۱) منٹ ہے'' اس مثال میں لفظ گھنٹا مشترک ہے، (دیکھو سابق صفحات) اور صغریٰ میں اس کے ایک معنی اور کبریٰ میں دوسرے معنی مراد لیے گئے ہیں، یہی امر منشائے مغالطہ ہو گیا ہے۔ منقول کی مثال: کوٹی ہوئی سنکھیا کی طرف اشارہ کر کے کہیں: ''یہ کوفتہ ہے اور ہر کوفتہ کھانے کی چیز ہے'' پس ''یہ سنکھیا کھانے کی چیز ہے'' اس مثال میں لفظ کوفتہ منقول ہے۔ (دیکھو سابق صفحات) صغریٰ میں اس کے معنی منقول عنہ اور کبریٰ میں معنی منقول الیہ مراد لیے گئے ہیں۔ حقیقت و مجاز کی مثال: کسی بہادر آدمی کی طرف اشارہ کر کے کہیں: ''یہ شیر ہے اور سب شیر درندے ہیں'' پس ''یہ بہادر آدمی درندہ ہے'' لفظ شیر بہادر آدمی میں مجاز ہے اور صغریٰ میں بھی مجازی معنی مراد لیے گئے ہیں اور کبریٰ میں حقیقی معنی۔

③ جیسے: قَامت تُظِلُّنِيْ مِنَ الشَّمْسِ۔ نَفْسٌ عَلَيّ مِن نَفْسِيْ۔ قامت تُظِلّنِيْ ومن عجب۔ شَمْسٌ تُظِلّنِيْ من الشمس۔ لفظ شمس خوبصورت آدمی میں مجاز ہے۔ شاعر نے صغرے میں یہی مجازی معنی مراد لیے ہیں اور کبرے میں حقیقی معنی اور جیسے:

مکن در خانہ سازی طول اندک عرض من بشنو　　　که ایں را قصر می نامند باید مختصر کردن

اس شعر میں لفظ قصر مشترک ہے، اس کے دو معنی ہیں: ① کم کرنا ② محل۔ شاعر نے صغرے میں ایک معنی اور کبرے میں دوسرے معنی مراد لیے ہیں اور جیسے

←

ساتھ کوئی قید بھی معتبر ہوتی ہے اور دوسرے میں نہیں۔①

یا ایک میں ایک قید معتبر ہوتی ہے اور دوسرے میں دوسری② اور کبھی③ یوں واقع ہوتا ہے کہ صغریٰ میں بمعنی جمع ہوتا ہے اور کبریٰ میں بطور تقسیم یا بالعکس۔④

اول کو مغالطۂ جمع کہتے ہیں، ثانی کو مغالطۂ تقسیم۔ اس مغالطے کے رفع کرنے کے واسطے ضرور یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ حدِ اوسط کے مفہوم کے ساتھ جو جو قیود و اعتبارات ایک (مقدمے) میں ملحوظ ہوں، بعینہا وہ سب دوسرے (مقدمے) میں بھی ملحوظ ہوں۔ مغالطہ شرائطِ انتاج میں یوں واقع ہوتا ہے کہ انتاج کی مذکورہ بالا شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو، مثلاً: شکل اول کا صغریٰ سالبہ ہو یا کبریٰ جزئیہ یا طبعیہ ہو، وعلی هذا القیاس.

مغالطِ اگر حکیم (مبرہن) کا مقابل ہو تو اس کو سوفسطائی کہتے ہیں اور جدلی کا مقابل ہو تو مشاغبی۔

## ضروری وصیت:

تم نے شروع کتاب میں منطق کی تعریف پڑھ لی ہے، جس سے تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ منطق ذہن کے سوچ کی غلطی اور صحت کی جانچ کرنے کے لیے ایک کسوٹی ہے اور یہ جو بعض آدمی خیال کرتے ہیں کہ منطق ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے مخاطب کو پیچیدہ باتوں میں ڈال کر جھوٹ کو سچ کر سکتے ہیں یا وہ اپنے علم و ذہانت کے ظاہر کرنے کا ایک آلہ ہے یہ ان کی غلط فہمی ہے۔

تم خوب سمجھ لو کہ منطق صرف اُن قوانین کا نام ہے کہ جب تک آدمی ان کے مطابق اپنے ذہن کو کسی بات کے سوچنے میں دوڑاتا ہے، تب تک اس کی سوچ صحیح اور درست اترتی ہے اور اس بات کی اصلیت اس کو دریافت ہو جاتی ہے اور جب ان سے علاحدگی اختیار کرتا ہے تو غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

اب جب کوئی دلیل تمھارے روبرو پیش ہو تو تم اس کو اس کسوٹی پر کس کر پہچانو کہ کھوٹی ہے یا کھری۔

---

←

گر ابکے پھرے شیخ جی کعبہ کے سفر سے
تو جانو پھرے شیخ جی اللہ کے گھر سے

لفظ پھرے کے ایک معنی ہیں: واپس آئے اور دوسرے معنی ہیں: بدعقیدہ ہو گئے۔ شاعر نے صغرے میں ایک معنی اور کبرے میں دوسرے معنی مراد لیے ہیں۔

① مثلاً: ''زید جھوٹا آدمی ہے اور سب (جھوٹے) آدمی بے اعتبار ہوتے ہیں'' پس ''زید بے اعتبار ہے''

② ''زید (سچا) آدمی ہے اور سب جھوٹے آدمی بے اعتبار ہوتے ہیں'' پس ''زید بے اعتبار ہے''

③ ''سات تین اور چار ہوتا ہے اور تین اور چار دو عدد ہیں'' پس ''سات دو عدد ہے''

④ یعنی اوسط صغریٰ میں بطور تقسیم ہوتا ہے اور کبریٰ میں بمعنی جمع: ''تین اور چار سات ہوتے ہیں اور سات ایک عدد ہے'' پس ''تین اور چار ایک عدد ہیں''

اول تو اس دلیل کو دیکھو کہ پوری مذکور ہے یا نہیں۔ اگر پوری مذکور نہ ہو تو جو مقدمہ محذوف ہو، اس کو لا کر پوری ① بنا لو۔ پھر دیکھو کہ وہ دلیل قیاس ہے یا استقرا یا تمثیل۔ اگر قیاس ہے تو اقترانی ہے یا استثنائی اور اقترانی ہے تو حملی یا شرطی اور استثنائی ہے تو متصل یا منفصل۔ پھر ہر حالت میں دیکھو کہ انتاج کی مذکورہ بالا شرطیں سب پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ دلیل کے کل مقدمات سچے ہیں یا نہیں؟ کوئی ایسا مقدمہ جو نتیجے کا ہم معنیٰ ② یا جس کا ثبوت خود نتیجے کے ثبوت پر موقوف ③ ہو، استعمال کیا گیا ہے یا نہیں؟

پھر سب سے آخر میں اس کا بھی اطمینان کر لو کہ دلیل سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے وہی دعویٰ بھی تھا یا نہیں؟ اگر دلیل ان سب جانچوں میں ٹھہر جائے تو جان لو کہ اس میں کوئی منطقی نقص نہیں ہے۔

وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في هذ المختصر، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالىٰ علىٰ خير خلقه خاتم النبيين، شفيع المذنبين، أكرم الأولين والآخرين محمد وآله وأصحابه وأهل بيته وأزواجه وذرياته أجمعين آمين آمين آمين.

* * *

---

① دلیل کو پوری بنا لینے کا یہ طریقہ ہے کہ نتیجہ دلیل سے دیکھنے کے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اصغر ہے اور یہ اکبر ہے، کیوں کہ نتیجے میں یہ دونوں جز ہمیشہ موجود ہوتے ہیں تو دلیل میں جو مقدمہ مذکور ہے اسُ کو دیکھو۔ اگر اس مقدمے میں اصغر موجود ہے تو سمجھ لو کہ کبریٰ محذوف ہے، کبریٰ لا کر دلیل پوری کر لو۔ ضَرَبَ فعل ہے، ”پس ضرب کلمہ ہے“ یہاں کبریٰ (ہر فعل کلمہ ہے) محذوف ہے اور اگر اکبر موجود ہے تو صغریٰ محذوف ہے، صغریٰ لا کر دلیل پوری کر لو: ہر فعل کلمہ ہے، ”پس ضرب کلمہ ہے“ یہاں صغریٰ ”ضرب فعل ہے“ محذوف ہے۔

② ہر آدمی بشر ہے اور بشر جاندار ہے تو ہر آدمی جاندار ہے۔

③ یعنی مقدمہ اور نتیجہ دونوں باہم دیگر ثابت کیے جائیں، اس کا نام دور ہے۔ پھر اگر توقف بیک مرتبہ ہو تو دور مصرح ہے: الف صحیح ہے، کیوں کہ ب صحیح ہے اور ب صحیح ہے کیوں کہ الف صحیح ہے، اور اگر مرتبتین یا بمراتب ہو تو دور مضمر۔ اس کا نام مصادرہ علی المطلوب ہے: الف صحیح ہے، کیوں کہ ب صحیح ہے اور ب صحیح ہے، کیوں کہ ج صحیح ہے اور ج صحیح ہے، کیوں کہ د صحیح ہے اور د صحیح ہے کیوں کہ الف صحیح ہے۔

# تسہیل الفرائض

تالیف

**استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوریؒ**

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱؍صفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶؍نومبر ۱۹۱۸ء)

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ حبيبه محمد، سيد الأنبياء والمرسلين، وآله وأصحابه الطيبين، والطاهرين، أما بعد:

خاکسار قلیل البضاعۃ، راجی رحمۃ اللہ محمد عبداللہ (جعل اللہ اخراہ خیراً من اولاہ) خدمات اربابِ فضل وعلم میں عرض کرتا ہے کہ کم ترین کو ایسی لیاقت نہیں کہ کسی علم و فضل میں کوئی کتاب تصنیف و تالیف کرے، مگر چونکہ بعض احباب کا اصرار بلیغ ہوا کہ اگر کوئی کتاب حاوی مسائل میراث علم فرائض میں بہ عبارت عام فہم اردو میں لکھی جائے تو سب لوگ اس سے مستفید ہوں۔ آخر کار حسبِ ایمائے احباب باوفا مسائل متعلقہ فرائض کتبِ فقہ سے، جو اس فن میں مخصوص ہیں، مثل سراجی اور اس کے شروح خصوصاً فرائض شریفی کہ حاوی مسائلِ فرائض ہے اور بعض بعض مقامات میں ہدایہ اور شرح وقایہ اور درمختار اور علم الفرائض سے استنباط کر کے ان اوراق میں جمع کیا اور نام اس رسالے کا ''تسہیل الفرائض'' رکھا۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے فضل سے اس کو قبول فرمائے اور خاص و عام کو اس سے فائدہ پہنچائے۔ اب ناظرین باتمکین سے یہ امید ہے کہ جب اس سے فائدہ اٹھائیں تو عاجز کو بہ دعائے خیر یاد فرمائیں اور جس جگہ کوئی خلل و خطا پائیں تو بنظرعفو وکرم اس کی اصلاح کر دیں۔ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب فقط۔

……

# فرائضِ اہلِ سنت برطبقِ مذہبِ حنفی

اہلِ سنت کے نزدیک مالِ میت سے پانچ حق بترتیبِ ذیل متعلق ہوتے ہیں:

۱ ادائے① دیون② متعلقہ بشے معین۔

۲ تجہیز③ وتکفین بلاکمی④ وبیشی۔

---

① قولہ: ادائے دیون، یعنی اگر میت ایسے دیون اپنے ذمے چھوڑ کر مر گیا ہو جو شے معین سے ترکے کے متعلق ہیں تو اولاً مالِ میت سے تجہیز وتکفین کے قبل اس قسم کے دیون ادا کر دیں، پھر اگر کچھ اس سے بچے تو تجہیز وتکفین میں خرچ کریں۔

② قولہ: دیون متعلقہ بشے معین، جیسے وہ دین کہ متعلق بشئے مرہون ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ میت نے ایک چیز کسی کے یہاں گروی رکھ کر قرض لیا تھا اور اس دین کے ادا کیے بغیر مر گیا اور سوائے اس شے مرہون کے اور کچھ نہ چھوڑا تو اولاً اس شے مرہون کو بیچ کر دینِ مرتہن (یعنی زرِ رہن کہ شے مرہون سے متعلق ہے ادا کیا جائے) یا جیسے وہ دین کہ متعلق بہ بیع ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ میت نے ایک چیز مول لی تھی اور بے ادا کیے ہوئے اس کی قیمت کہ اس کے ذمے دین ہے، مر گیا اور بائع نے اپنے دین میں اس مبیع کو روک رکھا اور میت نے سوائے اس مبیع کے اور کچھ نہ چھوڑا تو اولاً اس شے مبیع کو بیچ کر دین بائع کا کہ متعلق بہ مبیع ہے، ادا کیا جائے یا جیسے وہ دین کہ متعلق بمکان کرایہ ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ میت نے اپنا مکان کسی کو کرائے میں دیا تھا اور زرِ کرایہ چند مدت کا پیشگی وصول کر لیا تھا اور قبل گزرنے اس مدت کے مر گیا اور سوائے اس مکان کے اور کچھ نہ چھوڑا تو اس مکان کو بیچ کر کرایہ دار کا، یعنی زرِ کرایہ پیشگی وصول کردہ، جو متعلق بمکان کرایہ ہے، ادا کیا جائے۔ اسی قیاس پر دوسری مثالوں کو بھی معلوم کر لینا چاہیے، یہاں بخوفِ طوالت تین ہی مثالوں پر اکتفا کیا گیا۔

③ قولہ: تجہیز وتکفین۔ تجہیز کے معنی سامان کرنے کے ہیں اور یہاں پر مراد اس سے میت کا سامان کرنا ہے، جیسے: غسل اور گورکنی اور دفن وغیرہ، اور تکفین کے معنی کفن دینا، یعنی بعد ادائے دیون متعلقہ بشے معین کے اگر کچھ بچ رہے تو اس سے تجہیز وتکفین میت کی جائے۔ واضح ہو کہ جس صورت میں میت نے مال کچھ بھی نہ چھوڑا ہو یا اتنا چھوڑا ہو کہ دین متعلق بشے معین کے ادا کرنے سے کچھ نہ بچتا ہو تو ایسی صورت میں تجہیز وتکفین اس کی اس شخص (جیسے شوہر بہ نسبت زوجہ کے یا بیٹا پوتا غنی بہ نسبت ماں باپ و جد کے اگر مفلس ہوں، اور مفصل بیان اس کا فقہ کی کتابوں میں "باب النفقه" میں مذکور ہے، جس کو خواہش ہو وہاں دیکھ لے) پر واجب ہے، جس پر خرچ اس کا حالتِ حیات میں واجب تھا۔ اگر وہ شخص بھی نہ ہو یا دینے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو تجہیز وتکفین اس کی بیت المال سے ہوگی۔

④ قولہ: بلاکمی وبیشی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کفن تین عدد سنت ہے، اس میں بلا عذر کمی بیشی نہ کریں، مثلاً: سنت کفن میں مرد کے لیے تین کپڑے ہیں: ① قمیص، یعنی کرتا مونڈھوں سے قدموں تک بلا جیب وکلی اور آستینوں کے جسے کفنی کہتے ہیں اور ازار اور ایک چادر جو سر سے قدموں تک ہوتی ہے، جسے پوٹ کی چادر کہتے ہیں اور عورت کے لیے پانچ کپڑے ہیں: تین تو ←

۳ اداۓ دیون (خواہ دین مہر ہو یا دوسرا دین) غیر متعلقہ بشے معین۔①

۴ اجراۓ② وصیت تہائی③ سے، اس مال کی جو اداۓ حقوق بالا سے بچ رہے۔

---

یہی جو مرد کے لیے ہیں، چوتھی خمار، یعنی اوڑھنی ایک ذراع لمبی اور ایک بالشت چوڑی، جسے عورت کے سر پر اور سر کے ان بالوں پر جو دو حصے کر کے سینے پر ڈال دیے جاتے ہیں، اوڑھا دیتے ہیں اور پانچویں خرقہ، یعنی سینہ بند تین ذراع لمبا اور بغل سے نوار تک چوڑا جس سے اس کی چھاتیاں باندھتے ہیں، اور بلا کمی اور بیشی سے بھی مراد ہے کہ میت اپنی حالتِ حیات میں جس قیمت کے کپڑے پہنا کرتا تھا، اسی قیمت کے کپڑے کا کفن دیں، اس سے کم یا زیادہ کا نہ دیں اور اگر میت اپنی حالتِ حیات میں تین طرح کے کپڑے پہنا کرتا تھا: ایک ایسے جنھیں عیدوں اور شادیوں میں، دوسرے ایسے جنھیں دوستوں اور آشناؤں کی ملاقات کے وقت پہنا کرتا تھا اور تیسرے جنھیں اپنے گھر میں تو ایسی صورت میں اس کو اوسط قسم کی قیمت کا کفن دیں۔

① قولہ: اداۓ دیون غیر متعلقہ بشے معین، یعنی اگر میت اپنے ذمے ایسے دیون چھوڑ کر مر گیا ہو جو متعلق بشے معین نہیں ہیں تو بعد تجہیز وتکفین کے جو کچھ مال بچے، اس سے ان دیون کو ادا کر دیں۔ تفصیل ان دیون کی یہ ہے کہ جو دین میت کے ذمے ہے، تین حال سے خالی نہیں: دینِ عباد ہے یا دین اللہ یا دونوں۔ اگر دینِ عباد ہے تو وہ مال جو تجہیز وتکفین سے بچا ہے دو حال سے خالی نہیں: اداۓ دین کو کافی ہے یا نہیں، اگر کافی ہے فبہا، ورنہ قرض خواہ دو حال سے خالی نہیں: ایک ہے یا کئی۔ اگر ایک ہے تو وہ بچا ہوا مال جس قدر ہو، اسے دے دیں (اور جس قدر میت کے ذمے رہ جاۓ، قرض خواہ چاہے معاف کر دے، چاہے عقبیٰ میں اس سے مواخذہ کرنے کا منتظر رہے) اور اگر قرض خواہ کئی ہیں تو دین جو میت کے ذمے ہے، تین حال سے خالی نہیں: کل دینِ صحت ہے یا کل دینِ مرض یا کچھ دینِ صحت ہے اور کچھ دینِ مرض۔ پس اگر کل دینِ صحت ہے یا کل دینِ مرض تو وہ بچا ہوا مال جس قدر ہو، ہر ایک کو ان قرض خواہوں میں سے بقدر ان کے حصہ رسدی کے دے دیں اور اس کا طریقہ فصل ۴ میں مذکور ہے، اور اگر کچھ دینِ صحت اور کچھ دینِ مرض ہے تو دینِ صحت کو مقدم رکھیں (اور دینِ صحت وہ دین ہے جو گواہوں سے ثابت ہے، وہ خواہ حالتِ صحت میں، خواہ حالتِ مرض میں یا اقرارِ میت سے ثابت ہو، حالتِ مرض میں بطریق معاینہ کے اور دینِ مرض وہ دین ہے جو اقرارِ میت سے ثابت ہو نہ طریقِ معائنہ کے) اور اگر وہ دین جو میت کے ذمے ہے دین اللہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں: میت نے اس کی وصیت کی تھی یا نہیں، اگر وصیت کی تھی تو تہائی سے اس مال کی، اس کی تنفیذ واجب ہے جو تجہیز وتکفین سے بچ رہے اور اگر وصیت نہیں کی تھی تو اس کی تنفیذ مستحب ہے واجب نہیں اور اگر دینِ عباد اور دینِ اللہ دونوں ہیں تو دینِ عباد کو مقدم رکھیں۔

② قولہ: اجراۓ وصیت، یعنی اگر میت نے وصیت کی ہو تو بعد اداۓ حقوقِ بالا (یعنی اداۓ دیون متعلقہ بشے معین اور تجہیز وتکفین اور اداۓ دیون غیر متعلقہ بشے معین) کے جو کچھ بچ رہے، اس کی تہائی سے میت کی وصیت جاری کریں۔

③ قولہ: تہائی، تو اس کی قید اس صورت میں ہے کہ میت نے تہائی مال یا اس سے کم کی وصیت کی ہو یا زیادہ کی وصیت کی ہو مگر ورثہ زیادہ جائز نہ رکھتے ہوں، اور اگر زیادہ کی وصیت کی ہو اور ورثہ زیادہ کو جائز رکھتے ہوں تو زیادہ کی بھی وصیت جاری کریں، جتنی زیادہ کی ورثہ اجازت دیں۔

۵ تقسیم① میان ورثہ حسبِ ترتیب ذیل اس مال کو جو ادائے حقوقِ بالا سے بچ رہے:

۱ ذوی الفروض، یعنی② وہ لوگ جن کے سہام معین ہیں۔

۲ عصبہ نسبیہ۔③

۳ عصبہ سببیہ،④ یعنی آزاد کنندہ جسے مولی العتاقہ کہتے ہیں۔

۴ عصبہ سببیہ کا عصبہ بنفسہ۔⑤

۵ رد ذوی⑥ الفروض⑦ نسبیہ پر (بقدر ان کے حصہ رسدی کے)

---

① قولہ: تقسیم، یعنی بعد ادائے حقوق بالا کے جو کچھ بچ رہے، اس کو میت کے وارثوں میں حسبِ ترتیب ذیل تقسیم کریں۔

② قولہ: یعنی وہ لوگ جن کے سہام معین ہیں، جیسے زوجہ کہ اس کے لیے اگر اولاد نہ ہو تو چوتھائی اور اگر ہو تو آٹھواں حصہ معین ہے، چنانچہ مفصل بیان اس کا آگے ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

③ قولہ: عصبہ نسبیہ، یعنی بعد دینے سہام ذوی الفروض کے باقی مال اور درصورت نہ ہونے ذوی الفروض کے کل مال عصبہ نسبیہ کو ملے گا۔ واضح ہو کہ عصبہ اسے کہتے ہیں جو بحالتِ عدمِ موجودگی ذو الفروض کے کل مال پائے ایک جہت سے اور بحالتِ موجودگی ذو الفروض کے جو ان کو دے کر بچے وہ پائے۔ پھر عصبہ کی دو قسمیں ہیں: نسبیہ اور سببیہ۔ عصبۂ نسبیہ اسے کہتے ہیں جس کو عصوبت بہ سببِ قرابت کے حاصل ہوئی ہو، جیسے: بیٹا اور پوتا وغیرہ اور عصبہ سببیہ وہ ہے جس کو عصوبت بہ سبب آزاد کرنے کے حاصل ہوئی ہو، اس کو معتق اور مولی العتاقہ بھی کہتے ہیں۔

④ قولہ: عصبہ سببیہ، یعنی اگر میت اصل میں کسی کا غلام رہا ہو، پھر اس کے میاں نے اسے آزاد کر دیا ہو اور آزاد ہو جانے کے بعد مر جائے اور اپنا کوئی عصبہ نسبیہ نہ چھوڑے تو مال اس کا اس آزاد کرنے والے کو کہ عصبہ سببیہ ہے، ملے گا۔ پھر اگر ذو الفرض نہ ہوں تو کل مال اور جو ہوں تو جو ان سے بچ رہے گا وہ ملے گا۔

⑤ قولہ: عصبہ سببیہ کا عصبہ بنفسہ، آیندہ باب العصبات میں معلوم ہوگا کہ عصبہ نسبیہ کی تین قسمیں ہیں: عصبہ بنفسہ، عصبہ بغیرہ اور عصبہ مع غیرہ۔ پس صورتیکہ میت اصل میں کسی کا غلام رہا ہو، پھر اس کے میاں نے اسے آزاد کر دیا ہو اور بعد آزاد ہو جانے کے مر جائے اور اپنا کوئی عصبہ نسبیہ نہ چھوڑے اور اس آزاد کرنے والے کو چھوڑے تو مال اس کا اس آزاد کرنے والے کے عصبہ بنفسہ کو ملے گا، نہ اس کے عصبہ لغیرہ اور عصبہ مع غیرہ کو، مثلاً: اگر آزاد کنندہ کا پسر بھی ہو اور دختر اور بہن بھی ہو تو مال پسر کو ملے گا کہ عصبہ بنفسہ ہے، نہ دختر کو کہ عصبہ لغیرہ ہے اور نہ بہن کو کہ عصبہ مع غیرہ ہے۔

⑥ قولہ: رد ذوی الفروض، یعنی اگر عصبات کسی قسم کے نہ ہوں تو جو کچھ سہام ذوی الفروض دینے کے بعد بچ جائے، اس کو ذوی الفروض نسبیہ پر دوبارہ موافق ان کے حصہ رسدی کے تقسیم کیا جائے گا اور اس کا طریقہ "باب الرد" میں مفصل مذکور ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ

⑦ قولہ: ذوی الفروض نسبیہ، نسبیہ کی قید اس لیے ہے کہ ذوی الفروض سببیہ پر کہ زوج و زوجہ ہیں، رد نہیں ہوتا، جیسا کہ آیندہ "باب الرد" میں معلوم ہوگا۔

٦ ذوی الارحام① (وہ اقربا جو سوائے ذوی الفروض وعصبات کے ہیں)

٧ مولیٰ الموالات،② یعنی وہ شخص جس سے کسی مجہول النسب نے یہ عہد کیا ہو کہ تو میرا مولیٰ ہے، جب میں مروں تو تم میری میراث لے لینا اور جو مجھ سے ایسا جرم صادر ہو جس سے دیت لازم آئے تو تم دے دینا اور شخص مذکور اس بات کو قبول کر لے۔

٨ مقرلہ③ بالنسب علی الغیر، یعنی④ وہ شخص جس کے لیے میت نے ایسے نسب کا اقرار معتبر کیا ہو کہ وہ غیر کی

---

① قولہ: ذوی الارحام، یعنی درصورت نہ ہونے ذوی الفروض نسبیہ اور عصبات کسی قسم کے، مال ذوی الارحام کو ملے گا، پس اگر زوج وزوجہ بھی نہ ہوں تو کل اور جو ہوں تو جو اُن سے بچے گا وہ ملے گا اور اس کا بیان بھی بالتفصیل "باب ذوی الارحام" میں ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ

② قولہ: مولیٰ الموالات، یعنی جب کہ ذوی الارحام بھی نہ ہوں تو مستحق میراث مولیٰ الموالات ہے مثل ذوی الارحام کے، یعنی اگر زوج اور زوجہ بھی نہ ہوں تو کل اور جو ہوں تو جو ان سے بچے مولیٰ الموالات پائے گا۔

③ قولہ: مقرلہ بالنسب علی الغیر، یعنی جب کہ مولیٰ الموالات بھی نہ ہو تو مستحق میراث مثل اس کے مقرلہ بالنسب علی الغیر ہے۔

④ قولہ: یعنی وہ شخص جس کے لیے میت نے، مثال اس کی یہ ہے کہ میت نے مجہول النسب کو، جو سن میں اس کے باپ کا بیٹا ہو سکتا ہے، یہ کہہ دیا کہ یہ میرا بھائی ہے (کہ یہ نسبت میت کے باپ کی طرف رجوع کرتا ہے) یا میت نے کسی مجہول النسب کو جو اس کے دادا کا بیٹا ہو سکتا ہے کہہ دیا کہ یہ میرا چچا ہے (کہ یہ نسب میت کے دادا کی طرف رجوع کرتا ہے اور میت کے باپ نے پہلی صورت میں اور دادا نے دوسری صورت میں اس مجہول النسب کو اپنا بیٹا ہونا نہ تسلیم کیا اور میت مذکور مرتے دم تک اپنے اس اقرار سے نہ پھرا۔ پس اس صورت میں یہ مجہول النسب مقرلہ بالنسب علی الغیر ہے اور بعد مولیٰ الموالات کے مثل اس کے مستحق میراث ہے۔ واضح ہو کہ مقرلہ بالنسب علی الغیر ہونے کے لیے اور اس مرتبے میں، یعنی بعد مولیٰ الموالات کے میراث پانے کے لیے چار شرطیں ہیں: اول اقرار نسب کا، جو میت نے کیا ہے، ایسا ہو کہ شرعاً معتبر ہو، پس اگر ایسا اقرار کیا جو شرعاً معتبر نہیں، جیسے میت نے کسی معروف النسب کو یا ایسے مجہول النسب کو، جو اس کے باپ سے سن میں بڑا یا برابر ہے یا اتنا سن رکھتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا نہیں ہو سکتا، اپنا بھائی کہہ دیا ہو کہ ایسا اقرار شرعاً معتبر نہیں ہے تو ایسے مقرلہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ دوسری یہ کہ جس نسب کا میت نے اقرار کیا ہے، وہ نسب غیر کی طرف رجوع کرتا ہو، پس اگر وہ نسب خود میت کی طرف رجوع کرتا ہو، جیسے میت نے کسی مجہول النسب کو، جو اس کا بیٹا ہو سکتا ہو، یہ کہہ دیا ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے کہ یہ نسب خود میت کی طرف رجوع کرتا ہے تو یہ مجہول النسب مقرلہ بالنسب علی الغیر نہ ہوگا اور اس مرتبے میں (یعنی بعد مولیٰ الموالات کے) میراث نہ پائے گا، بلکہ سچ مچ کا بیٹا ہو جائے گا اور بیٹوں کے مرتبے میں میراث پائے گا۔ تیسری یہ کہ اس غیر نے جس کی طرف وہ نسب رجوع کرتا ہے، اس اقرار کو نہ تسلیم کیا ہو، پس اگر اس غیر نے اس اقرار کو تسلیم کر لیا ہو، مثلاً: باپ و دادا نے مثال مذکور صدر میں اس مجہول النسب کو، جس کو میت نے اپنا بھائی یا چچا کہہ دیا تھا، اپنا بیٹا ہونا تسلیم کر لیا ہو تو وہ مجہول النسب مقرلہ بالنسب علی الغیر ہوگا اور بعد مولیٰ الموالات کے میراث نہ پائے گا، بلکہ سچ مچ کا بھائی یا چچا ہو جائے گا اور بھائی اور چچا کے مرتبے میں میراث پائے گا۔ چوتھی یہ کہ میت مقر مرتے دم تک اپنے اس اقرار سے نہ پھرا ہو۔ پس اگر مرنے سے پہلے اس اقرار سے پھر گیا ہو تو ایسے مقرلہ کو کچھ نہیں ملے گا۔

طرف رجوع کرتا ہو اور اُس غیر نے اس اقرار کو نہ تسلیم کیا ہو اور یہ مقر مرتے دم تک اس اقرار سے نہ پھرا ہو۔ پس شخص مذکور مقرلہ بالنسب علی الغیر ہے۔

۹ موصی لہ① بما زاد علی الثلث، یعنی وہ شخص جس کے لیے میت نے تہائی② مال سے زیادہ کی وصیت کی ہو۔

۱۰ بیت المال③ یعنی خزانہ پادشاہِ اسلام جس میں مالِ خراج وغیرہ جمع ہوتا ہے اور اہلِ استحقاق کو دیا جاتا ہے۔

* * *

---

① قولہ: موصی لہ بما زاد علی الثلث، یعنی جب کہ مقرلہ بالنسب علی الغیر بھی ہو تو مستحق مال مثل اس کی موصی لہ بما زاد علی الثلث ہے۔

② قولہ: تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی ہو، خواہ کل مال کی وصیت کی ہو یا کم کی، مگر تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی ہو، پس اگر تہائی مال سے زیادہ اور کل مال سے کم کی وصیت کی ہو تو اس صورت میں بقدرِ وصیت کے موصی لہ کو دے کر باقی بیت المال میں رکھا جائے گا۔

③ قولہ: بیت المال، یعنی جب کہ موصی لہ بھی نہ ہو تو مال بیت المال میں رکھا جائے گا۔ واضح ہو کہ رد کے بیان میں جو حاشیے پر لکھا گیا تھا کہ زوجین پر رد نہیں ہوتا تو یہ متقدمین کا قول ہے کہ وہ زوجین پر رد کرنے کو اصلاً جائز نہیں رکھتے، لیکن متاخرین کا قول یہ ہے کہ جائز نہ ہونا رد کا اس تقدیر پر ہے کہ بیت المال کے انتظام میں کسی طرح کا فتور اور خلل واقع نہ ہوا ہو (یعنی جہاں چاہیے وہیں خزانہ صرف کیا جاتا ہو) اور اگر بیت المال کے انتظام میں کچھ فتور و خلل واقع ہوا ہو (یعنی خزانہ بے جا صرف کیا جاتا ہو) تو ایسی صورت میں درصورت نہ ہونے دوسرے مستحقین کے زوجین پر رد کیا جائے گا، بلکہ اگر ایسی صورت میں میت نے دختر رضاعی یا مولی العتاقہ عصبہ لغیرہ یا عصبہ مع غیرہ یا اس کے ذوالارحام کو چھوڑا ہو تو ترکہ میت کا انھیں لوگوں کو، اگرچہ وارث نہیں ہیں، دیا جائے گا، جیسا کہ مجمع الانہر میں شمنی سے اور اشباہ میں زیلعی سے اور جامع الرموز میں قنیہ سے نقل کیا ہے اور اسی طرح شرح نقایہ اور ذخیرہ اور دوسری کتابوں میں لکھا ہے، اور رد المختار میں مستصفی سے نقل کیا ہے کہ اس زمانے میں فتوی اسی پر ہے کہ درصورت نہ ہونے مستحقین کے زوجین پر رد جائز ہے۔

## فصل اول:

# موانعِ ارث کے بیان میں

موانعِ ارث پانچ ہیں:

۱ رق، یعنی یہ کہ وارث① کسی کا شرعی غلام یا لونڈی ہو۔

۲ قتل② جس سے قصاص یا کفارہ لازم آئے۔ کفارہ یہ ہے کہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور جو یہ نہ کر

---

① قولہ: یعنی یہ کہ وارث کسی کا شرعی غلام یا لونڈی ہو، یعنی ایسا شخص جو کسی کے وارث ہونے کی صلاحیت رکھتا تھا، کسی کا شرعی غلام یا لونڈی ہو، جیسے ایک شخص مرا اور اس نے اپنا بیٹا بیٹی مثلاً چھوڑا اور وہ بیٹا یا بیٹی کسی کے شرعی غلام یا لونڈی ہیں تو یہ بیٹا یا بیٹی اس شخص کی میراث نہیں پا سکتے۔ جس چیز سے آدمی شرعاً غلام یا لونڈی ہو جاتا ہے، اس کا تفصیلی بیان فقہ کی کتابوں میں ملے گا۔

② قولہ: قتل جس سے قصاص یا کفارہ لازم آئے، یعنی اگر کوئی شخص اپنے مورث کو اس طرح قتل کر ڈالے جس سے قصاص یا کفارہ لازم آئے تو وہ شخص اس مورث سے میراث نہیں پا سکتا۔ واضح ہو کہ جس قتل سے قصاص یا کفارہ لازم آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں: قتلِ عمد، قتلِ شبہ عمد اور قتلِ خطا۔ قتلِ عمد اس قتل کو کہتے ہیں جو بقصد جان سے مار ڈالنے کے صادر ہو، خواہ ہتھیار سے، جیسے: تلوار اور چھری وغیرہ یا ایسی چیز سے جو مفرق، یعنی جدا کر دینے والے اجزائے بدن سے، جیسے: دھار دار لکڑی یا پتھر۔ قتلِ شبہ عمد وہ قتل کہلاتا ہے جو بقصد جان سے مار ڈالنے کے صادر ہو، ایسی چیز سے جو نہ ہتھیار ہے اور نہ مفرق اجزائے بدن (جیسے لاٹھی یا چھڑی یا پتھر بھاری ہو یا ہلکا بشرطیکہ دھار دار نہ ہو) یہ تعریف قتلِ عمد اور قتلِ شبہ عمد کی امام اعظم ؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک قتلِ عمد میں آلۂ قتل کا ہتھیار یا مفرق اجزائے بدن ہونا شرط نہیں، بلکہ ایسی چیز کا ہونا، جس کا نتیجہ غالباً ہلاکت ہو، کافی ہے، پس ان کے نزدیک لاٹھی اور پتھر سے بھی قتلِ عمد ہو سکتا ہے، جب کہ اتنے بڑے ہوں کہ ان کا نتیجہ غالباً ہلاکت ہو۔ قتلِ خطا وہ قتل ہے جو بغیرِ قصد جان سے مار ڈالنے کے صادر ہو، جیسے: شکار کی طرف کسی نے تیر پھینکا تو وہ کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا یا جانور پر سوار تھا تو کوئی شخص اس کے نیچے دب کر مر گیا یا نیند میں کروٹ بدلی یا چھت کے اوپر سے گر پڑا یا ہاتھ سے پتھر چھوٹ گیا، کوئی شخص نیچے دب کر مر گیا، سو یہ سب صورتیں قتلِ خطا کی ہیں۔ پس قتلِ عمد میں قصاص لازم آتا ہے اور قتلِ شبہ عمد اور قتلِ خطا سے کفاہ لازم آتا ہے اور واضح ہو کہ یہ تینوں قسمیں قتل کی (یعنی عمد، شبہ عمد اور خطا) اس وقت موجبِ قصاص یا کفارہ ہوں گی جب کہ ناحق ہوں اور عاقل و بالغ کے ہاتھ سے صادر ہوں۔ ناحق کی قید اس لیے ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مورث کو بحکمِ حاکم حد میں یا قصاص میں مار ڈالا یا وہ مورث اس پر حملہ آور ہوا تھا، اس نے اپنے بچانے کے لیے اسے مار ڈالا تو ایسے قتل سے قصاص یا کفارہ لازم نہیں آتا، پس اس سے قاتل محروم نہ ہوگا، اور عاقل بالغ کی قید اس لیے ہے کہ اگر کسی دیوانے یا لڑکے نے اپنے مورث کو مار ڈالا تو اس سے بھی قصاص یا کفارہ لازم نہیں آئے گا اور ←

سکے تو لگاتار ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

۳ اختلافِ ملتین، یعنی اختلاف دو دینوں کا، یعنی① یہ کہ وارث و مورث میں سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر۔

۴ اختلافِ② دارین، یعنی اختلاف دو ملکوں کا غیر اہلِ اسلام③ میں، جیسے حربی④ و ذمی یا مستامن⑤ و ذمی یا دو مستامن⑥ دو مختلف ملکوں کے)

---

← یہ دونوں محروم نہ ہوں گے، اور ہاتھ کی قید اس لیے ہے کہ اگر قتل ہاتھ سے جسے مباشرتِ قتل کہتے ہیں نہ صادر ہوا ہو، بلکہ ایسا کام کرے جس سے مورث ہلاک ہو جائے، جیسے اس کی راہ میں کنواں کھود دے یا ایسی زمین میں کہ اس کھودنے والے کی ملک نہ ہو جس سے مورث اس میں گر کر مر جائے (اور اسے قتل بالسبب کہتے ہیں) تو اس سے بھی قاتل محروم نہ ہوگا۔

① قولہ: یعنی یہ کہ وارث و مورث میں سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر، یعنی اگر بیٹا، مثلاً: مسلمان ہو اور باپ کافر یا باپ مسلمان ہو تو بیٹا کافر، تو ان دونوں میں توارث نہ ہوگا۔ اگر باپ مرے تو بیٹے کو اس کی میراث نہیں مل سکتی اور بیٹا مرے تو باپ کو نہیں مل سکتی۔

② قولہ: اختلاف دارین، اختلاف دو ملکوں کا، یعنی ایک کافر ایک ملک کا رہنے والا اور دوسرا کافر دوسرے ملک کا اور ایک ان میں سے، مثلاً: باپ ہو اور دوسرا بیٹا تو ان دونوں میں توارث نہ ہوگا۔ اگر باپ مرے تو بیٹا اس سے میراث نہ پائے گا اور بیٹا مرے تو باپ نہ پائے گا۔ واضح ہو کہ اختلافِ دارین، یعنی اختلاف دو ملکوں کا، اس سے ہوتا ہے کہ مثلاً: دو ملک ایسے ہوں کہ ہر ایک کا ایک بادشاہ ہو اور ان کے آپس میں عصمت منقطع ہو، یعنی ہر ایک دوسرے سے لڑنے کو حلال جانتا ہو، پس اگر ایسا نہ ہو، یعنی ان کے آپس میں عصمت منقطع نہ ہو، بلکہ ان میں باہم تعاون و تناصر جاری ہو تو ایسے دو ملک مختلف نہ گنے جائیں گے۔

③ قولہ: غیر اہلِ اسلام، یعنی اختلافِ دارین غیر اہلِ اسلام میں مانع ارث ہے نہ اہلِ اسلام میں، اس لیے کہ اگر کوئی مسلمان، مثلاً: دار الحرب کو تجارت کے لیے جائے اور وہیں مر جائے تو جو ورثہ اس کے مسلمان دار الاسلام میں ہوں گے، ان کو اس کی میراث مانع ارث ہے، جیسے: ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہو کر وہیں رہ گیا اور دار الاسلام کو نہیں آیا اور اس کا بیٹا مسلمان دار الاسلام میں رہتا ہے یا دو شخص باپ بیٹے، مثلاً: دار الحرب میں مسلمان ہوئے اور ایک ان میں سے وہیں رہ گیا اور دوسرا دار الاسلام کو چلا آیا تو ان دونوں صورتوں میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اگر اہلِ اسلام ہیں۔

④ قولہ: جیسے حربی و ذمی، حربی مراد اس کافر سے ہے جو دار الحرب، یعنی کافروں کے ملک میں رہتا ہو اور ذمی اس کافر کو کہتے ہیں جو دار الاسلام، یعنی مسلمانوں کے ملک میں بادشاہِ اسلام کو جزیہ دے کر رہتا ہو۔ پس حربی و ذمی میں کہ دو مختلف ملکوں کے رہنے والے ہیں توارث نہیں۔ اگر ایک ان میں سے مر جائے تو دوسرا اس سے میراث نہیں پا سکتا۔

⑤ قولہ: یا مستامن و ذمی، مستامن سے یہاں وہ حربی مراد ہے جو دار الاسلام میں امن لے کر داخل ہوا ہو۔ پس مستامن و ذمی میں کہ اصل میں دو مختلف ملکوں کے رہنے والے ہیں، گو فی الحال ایک ہی ملک یعنی دار الاسلام میں رہیں، توارث نہیں ہے۔

⑥ قولہ: یا دو مستامن دو مختلف ملکوں کے کہ ان میں بھی، اگرچہ فی الحال ایک ہی ملک میں ہیں، توارث نہیں۔

۵ اشتباہِ وارث و مورث، یعنی نامعلوم ہونا اس بات کا کہ کون وارث ہے اور کون مورث، خواہ ① بسبب نا معلوم ہونے ترتیب موت کے خواہ ② بجہت اور کسی سبب کے۔

* * *

---

① قولہ: خواہ بسبب نہ معلوم ہونے ترتیب موت کے، جیسے: چند اقارب ایک ساتھ ایک دیوار کے تلے دب کر مر گئے یا ایک کشتی میں ڈوب گئے یا آگ میں جل کر مر گئے یا لڑائی میں مارے گئے اور یہ معلوم نہیں کہ کس کی جان پہلے نکلی اور کس کی جان بعد میں تو اس قسم کے اموات آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، بلکہ ہر ایک کی میراث اس کے ان وارثوں کو ملے گی جو زندہ ہیں، مثلاً: زید اور عمرو ایک باپ کے دو بیٹے ہیں، ایک لڑائی میں ایک ساتھ مارے گئے اور یہ معلوم نہیں کہ کون پہلے مرا اور کون بعد میں؟ اور زید کے دو بیٹے زندہ ہیں: خالد اور ولید، اور عمرو کے بھی دو بیٹے ہیں: حکم اور سالم۔ اب نہ زید کی میراث عمرو کو ملے گی نہ عمرو کی میراث زید کو، بلکہ زید کی میراث خالد اور ولید کو ملے گی اور عمرو کی میراث حکم اور سالم کو۔

② قولہ: خواہ بجہت اور کسی سبب کے، جیسے: ایک عورت کہ اپنے لڑکے کے ساتھ کسی دوسرے کے لڑکے کو دودھ پلا رہی تھی، مر گئی اور یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں اس کا لڑکا کون سا ہے؟ پس اس صورت میں درمیان اس کے لڑکے کے توارث نہیں۔

باب اول:

# تعدادِ فروض وتعداد و حالاتِ ذو الفروض کے بیان میں

۱ کل فروض ① یعنی سہام (جمع سہم کی ہے اور سہم کے معنی حصے کے ہیں) چھے ہیں: نصف (آدھا)، ربع (چوتھائی)، ثمن (آٹھواں)، ثلثین (دو تہائی)، ثلث (تہائی)، سدس (چھٹا)

۲ کل ذو الفروض ② بارہ شخص ہیں، از آنجملہ چار مرد ہیں:

۱ اَب (باپ)

۲ جدِ صحیح (پس نانا، یعنی ماں کا باپ جدِ صحیح نہیں) یعنی باپ کا باپ، باپ کے باپ کا باپ، یعنی دادا پردادا، جہاں تک اوپر ہو۔

۳ اخ لاُم یعنی اخیافی ③ بھائی۔

۴ زوج یعنی شوہر۔

اور آٹھ عورتیں:

۱ زوجہ۔

۲ بنت (بیٹی)

۳ بنت الابن (پوتی پروتی، جہاں تک نیچے ہوں)

۴ اخت لاب واُم، عینی بہن، جو ایک ماں اور باپ سے ہو۔

۵ اخت لاب (علاتی ④ بہن)

۶ اخت لاُم (اخیافی بہن)

۷ ام (ماں)

---

① قولہ: فروض، فرض کی جمع ہے۔ فرض کے معنی حصے کے ہیں۔

② قولہ: ذو الفروض، ذو الفروض وہ لوگ ہیں جن کے سہام، یعنی حصے، معین ہیں، جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا۔

③ قولہ: اخیافی بھائی، یہ اسے کہتے ہیں جو ایک ماں سے اور دوسرے باپ سے ہو، اسی طرح اخیافی بہن۔

④ قولہ: علاتی بہن، یہ اسے کہتے ہیں جو ایک باپ سے ہو اور دوسری ماں سے ہو اور اسی طرح علاتی بھائی۔

٨ جدّہ صحیحہ (یعنی دادی، ① نانی، ② جو میت سے بواسطہ ③ جدِ فاسد (نانا) کے علاقہ رکھتی ہوں)۔

اَبْ کی تین حالتیں ہیں:

① فرضِ مطلق، ④ (یعنی فقط سدس) جب میت کا ابن (بیٹا) یا ابن الابن (پوتا پروتا، جہاں تک نیچے ہو) موجود ہو۔

② فرض ⑤ وتعصیب ⑥ دونوں، جب بنت یا بنت الابن موجود ہو۔

③ تعصیبِ محض، جب ان مذکور لوگوں میں سے کوئی موجود نہ ہو۔ حال جدِ صحیح: جدِ صحیح درصورت نہ ہونے اَبْ

---

① قولہ: دادی، یعنی باپ کی ماں، باپ کے باپ کی ماں اور جہاں تک اوپر ہوں۔

② قولہ: نانی، یعنی ماں کی ماں، ماں کی ماں کی ماں، جہاں تک اوپر ہو، اسی طرح باپ کی ماں، باپ کی ماں کی ماں اور جہاں تک اوپر ہو۔ علی ہذا القیاس۔ دادی کی ماں، دادی کی ماں کی ماں، دادی کی ماں کی ماں کی ماں اور جہاں تک اوپر ہو۔ حاصل یہ کہ جو باپ کے سلسلے والیاں ہیں جن میں ماں واسطہ نہیں پڑتی، جیسے باپ کی ماں، باپ کے باپ کی ماں، باپ کے باپ کی ماں اور جہاں تک اوپر ہوں، سب دادیوں میں داخل ہیں اور جتنی ماں کی سلسلے والیاں ہیں، خواہ میت کی ماں کے سلسلے والیاں ہوں، جیسے ماں کی ماں کی ماں جہاں تک اوپر ہوں، خواہ میت کے باپ کے سلسلے والیاں، جیسے باپ کی ماں کی ماں، باپ کی ماں کی ماں کی ماں، جہاں تک اوپر ہوں، خواہ میت کے دادا کی سلسلے والیاں جیسے دادا کی ماں کی ماں، دادا کی ماں کی ماں کی ماں، جہاں تک اوپر ہوں۔ علی ہذا القیاس پر دادا وغیرہ کی ماں کی سلسلے والیاں سب نانی میں داخل ہیں اور نانی اور دادی دونوں جدہ صحیحہ ہیں۔

③ بواسطے جدِ فاسد، یعنی نانا کے علاقہ رکھتی ہوں، پس نانا کی ماں، نانا کے باپ کی ماں، نانا کی ماں کی ماں، جہاں تک اوپر ہوں کہ بواسطے جدِ فاسد کے علاقہ رکھتی ہیں، جدّہ صحیحہ نہ ہوں گی۔

④ قولہ: فرضِ مطلق، یعنی میت جب اپنے باپ کو چھوڑے اور اپنے ابن یا ابن الابن کو بھی تو اس صورت میں باپ کو فقط سدس، (چھٹا حصہ) ترکہ میت سے، جو ادائے حقوقِ سابقہ سے بچ رہے گا، ملے گا، اس سے زائد نہیں ملے گا۔ پس باپ اس صورت میں فقط ذی فرض ہے۔

⑤ قولہ: فرض وتعصیب دونوں، یعنی جب میت باپ کو چھوڑے اور بنت یا بنت الابن کو نہ ابن یا ابن الابن کو تو باپ کو سدس ملے گا بطور فرض کے اور تعصیب بھی (یعنی جو کچھ بعد دینے دوسرے ذوالفروض کے بچ رہے) بطور عصوبت کے۔ پس باپ اس صورت میں ذی فرض وعصبہ دونوں ہے۔

⑥ قولہ: تعصیبِ محض، یعنی جب میت باپ کو چھوڑے اور ان مذکور لوگوں (یعنی ابن یا ابن الابن یا بنت یا بنت الابن) میں سے کسی کو نہ چھوڑے تو باپ کو محض تعصیب ملے گی (یعنی درصورت نہ ہونے ذوالفروض کے کل مال اور بحالت ہونے ان کے جو ان سے بچ رہے) پس باپ اس صورت میں محض عصبہ ہے۔ پس باپ کے بھی تین حال ہیں کہ پہلی صورت میں محض ذی فرض ہے اور دوسری صورت میں ذی فرض اور عصبہ دونوں ہے اور تیسری صورت میں محض عصبہ۔

کے حکم① اَب کا رکھتا② ہے اور اب کے ہوتے محروم ہے۔

اولاد الاُم (اخیافی بھائی بہن) کی تین حالتیں ہیں:

۱ سدس③ (چھٹا حصہ) جب ایک ہو۔

۲ ثلث④ (تہائی حصہ)، جب دو یا زیادہ ہوں، اسی ثلث⑤ کو آپس میں برابر بانٹ لیں۔

۳ محروم،⑥ جب ولد (بیٹا بیٹی) یا ولد الابن (پوتا پوتی جہاں تک نیچے ہوں) یا اب یا جدِ صحیح موجود ہو۔

زوج کی دو حالتیں ہیں:

① نصف، جب⑦ ولد یا ولد الابن موجود نہ ہوں۔

---

① قولہ: حکم اَب کا رکھتا ہے، یعنی جب بنت کا ابن یا ابن الابن موجود ہو تو فرضِ مطلق (فقط سدس) پائے گا اور جب بنت یا بنت الابن موجود ہو تو فرض باتعصیب دونوں اور جب ان مذکور لوگوں میں سے کوئی موجود نہ ہو تو تعصیب محض پائے گا۔

② قولہ: حکم اب کا رکھتا ہے، یعنی بالاتفاق، مگر چار صورتوں میں کہ ان میں اختلاف ہے، بعضوں کے نزدیک حکم باپ کا رکھتا ہے اور بعضوں کے نزدیک نہیں۔ ان چار صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بنی الاعیان (یعنی عینی بھائی بہنیں) اور بنی العلات (یعنی علاتی بھائی بہنیں) اَب کے ہوتے بالاتفاق محروم ہیں اور جدِ صحیح کے ہوتے فقط امامِ اعظم (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ) کے نزدیک ہیں اور صاحبین (امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے نزدیک نہیں اور فتوی امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جب میت ماں باپ کو اور زوج یا زوجہ کو چھوڑے تو ماں کو بالاتفاق ثلث باقی کا ملتا ہے اور اگر اس صورت میں بجائے اَب کے جدِ صحیح کو چھوڑے تو فقط ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ثلث باقی کا ملتا ہے اور طرفین (امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک نہیں، بلکہ ان کے نزدیک ثلث کل کا ملتا ہے اور فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ میت اپنے مولی العتاقہ (آزاد کنندہ) کے اَب و ابن کو چھوڑے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اَب کو سدس ملتا ہے اور باقی ابن کو، اور طرفین کے نزدیک کل ابن ہی کو ملتا ہے اور اگر اسی صورت میں بجائے اب کے جدِ صحیح ہو تو بالاتفاق کل ابن ہی کو ملتا ہے، جدِ صحیح کو کچھ نہیں ملتا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ جب میت اپنے مولی العتاقہ کے اَب و اخ کو چھوڑے تو بالاتفاق کل ترکہ اَب کو ملتا ہے، اخ کو کچھ نہیں ملتا اور اگر اسی صورت میں بجائے اَب کے جدِ صحیح ہو فقط امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل ترکہ جدِ صحیح کو ملتا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نہیں، بلکہ ان کے نزدیک ترکہ درمیان اخ و جدِ صحیح کے نصف نصف تقسیم ہوتا ہے۔

③ قولہ: سدس جب ایک ہو، یعنی جب میت ایک اخیافی بھائی یا بہن چھوڑے تو اس بھائی یا بہن کو سدس ملے گا۔

④ قولہ: ثلث جب دو یا زیادہ ہوں، یعنی جب میت اخیافی بھائی یا بہنوں میں سے دو یا زیادہ کو چھوڑے، خواہ سب بھائی ہوں یا سب بہنیں ہوں یا ملے ہوئے تو ان کو ثلث (یعنی تہائی) ملے گا۔

⑤ قولہ: اسی ثلث کو آپس میں برابر بانٹ لیں، یعنی اولاد الاُم میں بھائی بہن کو حصہ برابر ملتا ہے، نہ یہ کہ بھائی کو دوگنا بہن کا، جیسا کہ عینی یا علاتی بھائی بہن میں۔ پس جب اولاد الاُم دو یا زیادہ ہوں تو اسی ثلث کو آپس میں برابر بانٹ لیں۔

⑥ قولہ: محروم جب ولد، یعنی جب میت کا ولد یا ولد الابن یا اَب یا جدِ صحیح موجود ہو تو اولاد الام محروم ہو جاتے ہیں، کچھ نہیں پاتے۔

⑦ قولہ: نصف... یعنی جب میت عورت ہو اور زوج (شوہر) چھوڑے اور اپنے ابن یا ابن الابن نہ چھوڑے تو زوج کو نصف ملے گا۔

② ربع (چوتھائی)، جب ان میں سے (یعنی ولد یا ولد الابن میں سے) کوئی موجود ہو۔

زوجہ کی دو حالتیں ہیں:

١ ربع① (چوتھائی)، جب ولد یا ولد الابن موجود نہ ہوں۔

٢ ثمن، (اسی ثمن کو، اگر کئی ہوں، برابر بانٹ لیں) جب ان میں سے کوئی موجود ہو۔

بنت کی تین حالتیں ہیں:

① نصف،② جب ایک ہو (اور ابن موجود نہ ہو)

② ثلثین (دو تہائی)، جب دو یا زیادہ ہوں (اور ابن موجود نہ ہو)

③ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾،③ یعنی جتنا ہر ایک عورت کو اس کا دوگنا ہر ایک مرد کو جب ابن موجود ہو۔

بنت الابن کی چھے حالتیں ہیں:

١ نصف، جب ایک ہو۔

٢ ثلثین،④ جب دو یا زیادہ ہوں (اور ابن یا ابن الابن یا بنت موجود نہ ہو)

٣ سدس،⑤ جب ایک بنت موجود ہو (اور ابن یا ابن الابن موجود نہ ہو)

---

① قولہ: ربع، یعنی جب میت مرد ہو اور زوجہ کو چھوڑے اور اپنے ولد یا ولد الابن کو نہ چھوڑے تو زوجہ کو، کتنی ہی ہوں، ربع ملے گا۔ اسی ربع کو، اگر کئی ہوں، آپس میں برابر بانٹ لیں۔

② قولہ: نصف، یعنی جب میت ایک بنت کو چھوڑے اور اس کے ساتھ ابن کو نہ چھوڑے تو بنت کو نصف ملے گا۔

③ قولہ: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، یعنی جب میت بنت کو چھوڑے اور اس کے ساتھ ابن بھی موجود ہو تو اس صورت میں بنت عصبہ ہو جائے گی، ابن کی جہت سے۔ پس درصورت نہ ہونے ذو الفروض کے کل مال اور بحالت ہونے ان کے جو کچھ ان سے بچ رہے وہ سب انھیں ابن اور بنت پر، کتنے ہی ہوں، اس طرح پر تقسیم ہوگا کہ ہر ایک ابن کو دوگنا ہر ایک بنت کا دیا جائے گا، مثلاً: اگر میت ایک ابن اور ایک بنت چھوڑے تو اس مال کے تین حصے کر کے دو حصے ابن کو اور ایک حصہ بنت کو دیا جائے گا اور اگر دو ابن اور دو بنت کو چھوڑے تو مال مذکور کے چھے حصے کرے، دو دو حصے ہر ایک ابن کو اور ایک ایک حصہ ہر ایک بنت کو دیا جائے گا، اسی طرح کتنے ہی ہوں، جتنا ہر ایک بنت کو اس کا دوگنا ہر ایک ابن کو دیا جائے گا۔

④ قولہ: ثلثین جب دو یا زیادہ ہوں، اسی ثلثین کو آپس میں برابر بانٹ لیں۔

⑤ قولہ: سدس جب ایک بنت موجود ہو، اسی سدس کو آپس میں جب کئی ہوں، برابر بانٹ لیں۔ اس صورت میں سدس اس لیے ملتا ہے کہ حق بنات کا ثلثین سے زیادہ نہیں ہے، پس جب بنت نے نصف لے لیا تو حقِ بنات میں سے فقط سدس باقی رہ گیا، لہٰذا وہ سدس واسطے تکملہ ثلثین کے بنت الابن کو دیا گیا، یہی حال ہے ہر نیچے والیوں کا جب ایک اوپر والی موجود ہو، مثلاً: جب میت پروتی چھوڑے اور ایک پوتی، تو پوتی نصف لے لے گی اور سدس جو حقِ بنات میں سے باقی رہا ہے، تکملۃً للثلثین پروتی پائے گی۔

۴ محروم،① جب دو بنت موجود ہوں (اور ابن الابن موجود نہ ہو)

۵ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ جب② ابن الابن موجود ہو (اور ابن موجود نہ ہو)

---

① قولہ: محروم جب دو بنت موجود ہوں، تو بنت الابن کو کچھ نہیں ملتا، اس لیے کہ ثلثین جو حقِ بنات ہے، جب دو بنت نے لے لیا تو حقِ بنات میں سے اب کچھ باقی نہ رہا کہ بنت الابن کو دیا جائے لہٰذا محروم ہوگئی۔ یہی حال ہے ہر نیچے والیوں کا جب دو اوپر والیاں موجود ہوں تو پروتی کو کچھ نہیں ملے گا، اس لیے کہ ثلثین جو حقِ بنات ہے جب دو پوتیاں لے لیں گی تو حقِ بنات میں سے کچھ باقی نہ رہے گا کہ پروتی پائے، لہٰذا محروم ہو جائے گی۔

② قولہ: جب ابن الابن موجود ہو، یہاں مراد ابن الابن سے عام ہے، خواہ بنت الابن کے درجے کا ہو یا اس سے نیچے کا، یعنی بنت الابن کا بھائی ہو یا بھتیجا یا اور نیچے اس سے۔

**فائدہ:** واضح ہو کہ اہلِ فرائض کا معمول ہے کہ ایک مسئلہ جسے مسئلۃ التشبیب کہتے ہیں (اس کو مسئلۃ التشبیب اس لیے کہتے ہیں کہ لغت میں تشبیب کے معنی ایسے شعر پڑھنے کے ہیں جس میں عاشق کا حال اور معشوق کے جمال کا ذکر ہو اور عرفِ اہلِ فرائض میں مختلف درجوں کی بنات الابن کے ذکر کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ اس مسئلے میں مختلف درجوں کی بنات الابن کا ذکر ہوتا ہے، لہٰذا اسے مسئلہ التشبیب بولتے ہیں) جو مختلف درجوں کی بنات الابن (پوتیوں) پر مشتمل تشحیذ الاذہان اس مقام میں ذکر کرتے ہیں اور اس کتاب میں بھی بدین لحاظ کہ خالی اس سے نہ رہے، حاشیے پر لکھا جاتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ زید کے، مثلاً: تین ابن تھے: عمرو و بکر و خالد۔ عمرو اپنے باپ کی حیات میں ایک بنت اور ایک بنت الابن اور ایک بنت ابن الابن چھوڑ کر مر گیا، اسی طرح بکر بھی اپنے باپ کی حیات میں ایک بنت الابن اور ایک بنت ابن الابن چھوڑ کر مر گیا۔ اسی طرح خالد بھی اپنے باپ کی حیات میں ایک بنت ابن الابن اور ایک بنت ابن ابن الابن اور ایک بنت ابن ابن ابن الابن چھوڑ کر مر گیا، پھر زید انھیں تینوں فریق بنات الابن کو چھوڑ کر مر گیا، اس صورت سے:

| فریق اول | | فریق دوم | | فریق سوم | |
|---|---|---|---|---|---|
| بنت | ابن | | ابن | | ابن |
| بنت | ابن | بنت | ابن | | ابن |
| بنت | ابن | بنت | ابن | بنت | ابن |
| | | بنت | ابن | بنت | ابن |
| | | | | بنت | ابن |

پس اس صورت میں فریقِ اول عُلیا (اوپر والے) کے درجے میں کوئی نہیں ہے اور فریقِ اول کے (بیچ والے کے) درجے میں فریقِ ثانی کی علیا ہے اور فریقِ اول کے سفلی (نیچے والے کے درجے) میں فریقِ ثانی کی وسطی اور فریقِ ثالث کی علیا ہے اور فریقِ ثانی کے سفلی کے درجے میں فریقِ ثالث کی علیا ہے اور فریقِ ثانی کے سفلی کے درجے میں فریقِ ثالث کی وسطی ہے اور فریقِ ثالث کے سفلی کے درجے میں کوئی نہیں ہے۔ پس فریقِ اول کے علیا کو نصف ملے گا اور فریقِ اول کے وسطی اور فریقِ ثانی کے علیا کو سدس جو حقِ بنات میں سے باقی رہ گیا ہے، تکملۃً للثلثین اسی سدس کو دونوں آپس میں برابر بانٹ لیں گے اور ان سے نیچے والیوں کو، چونکہ حقِ بنات میں کچھ باقی نہ رہا، کچھ نہ ملے گا، مگر جب کوئی ابن الابن، یعنی ان کا بھائی یا بھتیجا یا اور نیچے ←

۶ محروم، جب ابن موجود ہو۔

اخت لاب وام (بہن) کے پانچ حال ہیں:

۱ نصف،① جب ایک ہو۔

۲ ثلثین،② جب دو یا زیادہ موجود ہوں۔ اسی ثلثین کو آپس میں برابر بانٹ لیں۔

۳ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾،③ جب اخ لاب واُم (عینی بھائی) موجود ہو۔

۴ باقی،④ جب بنت یا بنت الابن موجود ہو، یعنی جو کچھ ذوالفروض کو دے کر بچ رہے۔

۴ محروم،⑤ جب ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح موجود ہوں۔

فائدہ: اَخ لاب وام بھی اس حالت⑥ میں محروم ہے۔

اُخت لاب (علاتی بہن) کی سات حالتیں ہیں:

۱ نصف،⑦ جب ایک ہو۔

۲ ثلثین،⑧ جب دو یا زیادہ ہوں۔

---

← درجے کا موجود ہو تو وہ اپنے درجے والیوں کو اور اپنے سے اوپر والیوں کو جنھوں نے کچھ نہ پایا ہوگا عصبہ کر دے گا اور باقی ان کے درمیان میں للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق تقسیم ہوگا اور اپنے سے نیچے والیوں کو محروم کر دے گا۔

① قولہ: نصف جب ایک ہو اور اخ لاب وام یا بنت یا بنت الابن یا ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح موجود نہ ہو۔

② قولہ: ثلثین جب دو یا زیادہ الخ اور اخ لاب وام یا بنت یا بنت الابن یا ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح موجود نہ ہو۔

③ قولہ: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ جب اخ لاب وام موجود ہو اور بنت یا بنت الابن یا ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح موجود نہ ہو۔

④ قولہ: باقی، جب بنت یا بنت الابن موجود ہو، یعنی جب میت اخت لاب وام چھوڑے اور بنت یا بنت الابن بھی موجود ہو اور ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح موجود نہ ہو تو اخت لاب وام عصبہ ہو جاتی ہے اور باقی (جو کچھ ذوالفروض کو دے کر بچ رہے) پاتی ہے۔

⑤ قولہ: یا جدِ صحیح، یہ قول امام اعظم رحمہ اللہ کا ہے کہ جدِ صحیح کے ہوتے ہوئے اخت لاب وام اور نیز اخ لاب وام اور اخ لاب اور اخت لاب محروم ہو جاتے ہیں اور اسی قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ جدِ صحیح حال میں حاشیے میں گزرا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ لوگ جدِ صحیح کے ہوتے محروم نہیں ہوتے۔

⑥ قولہ اس حالت میں، یعنی جس حالت میں کہ ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح موجود ہو۔

⑦ قولہ: نصف جب ایک ہو اور اخت لاب وام، اخ لاب یا بنت یا بنت الابن یا ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب وام موجود نہ ہو۔

⑧ قولہ: ثلثین جب دو یا زیادہ ہوں۔ اور اخت لاب وام یا اخ لاب یا بنت یا بنت الابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب و ام موجود نہ ہو۔

۳ سدس، ① جب ایک اخت لاب وام موجود ہو (اور اخ لاب موجود نہ ہو)

۴ محروم، جب دو اخت لاب وام موجود ہوں۔

۵ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ ② ، جب اخ لاب موجود ہو۔

۶ باقی، ③ جب بنت یا بنت الابن موجود ہو۔

۷ محروم، جب ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب وام یا اخت لاب وام مع البنت ④ (بنت کے ساتھ) موجود ہوں۔

فائدہ: اخ لاب بھی اس حالت ⑤ میں محروم ہے۔

ام کی تین حالتیں ہیں:

① سدس، جب ولد یا ولد الابن یا کسی طرح ⑥ کے دو یا زیادہ بھائی بہن موجود ہوں۔

② ثلثِ کل ⑦ جب مذکور لوگ موجود نہ ہوں۔

---

① قولہ: سدس جب ایک اخت لاب وام موجود ہو اور اخ یا بنت یا بنت الابن یا ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب وام موجود نہ ہو۔

② قولہ: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ جب اخ لاب موجود ہو اور بنت یا بنت الابن یا ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب وام موجود نہ ہو۔

③ قولہ: باقی، یعنی جو کچھ ذوی الفروض کو دے کر بچ رہے، جب بنت یا بنت الابن موجود ہو اور ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب وام یا اخت لاب وام موجود نہ ہو۔

④ قولہ: یا اخت لاب وام مع البنت، یعنی جب میت اخت لاب کو چھوڑے اور اخت لاب وام بنت کے ساتھ موجود ہو تو اخت لاب محروم ہو جاتی ہے، اور مع البنت کی قید اس لیے ہے کہ اخت لاب صرف ایک اخت لاب وام کے ہوتے محروم نہیں ہوتی، بلکہ سدس پاتی ہے، جیسا کہ تیسری حالت میں واضح ہوا۔

⑤ قولہ: اس حالت میں، یعنی جس حالت میں کہ ابن یا ابن الابن یا اب یا جدِ صحیح یا اخ لاب وام یا اخت لاب وام مع البنت موجود ہو۔

⑥ قولہ: یا کسی طرح کے دو یا زیادہ بھائی بہن موجود ہوں، یعنی جب میت دو یا زیادہ بھائی بہن چھوڑے کسی طرح کے ہوں، خواہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی اور خواہ سب بھائی ہوں یا سب بہنیں یا ملی ہوئی تو ماں کو سدس ملتا ہے۔

⑦ قولہ: ثلثِ کل جب مذکور لوگ موجود نہ ہوں، یعنی جب میت ام کو چھوڑے اور مذکور لوگ یعنی ولد یا ولد الابن یا کسی طرح کے دو یا زیادہ بھائی بہن موجود نہ ہوں، اگرچہ ایک بھائی یا ایک بہن موجود ہو تو ام کو اس صورت میں ثلث کل مال کا ملتا ہے، مگر ان دو صورتوں میں جو تیسری حالت میں مذکور ہیں کہ ان دونوں میں ثلث کل مال کا نہیں ملتا، بلکہ جو کچھ زوج یا زوجہ کو دے کر بچ رہے، اس کا ثلث ملتا ہے۔

③ ثلثِ باقی، بعد دینے حصۂ زوج یا زوجہ کے (یعنی جو کچھ زوج یا زوجہ کو دے کر بچ رہے اس کا ثلث) صرف① ان دوصورتوں میں:

مسئلہ ۶ میـــــت②

| زوج | ام | اب |
|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲ |

مسئلہ ۴ میـــــت③

| زوجہ | ام | اب |
|---|---|---|
| ۱ | ۱ | ۲ |

جدہ صحیحہ کی دو حالتیں ہیں:

1 سدس،④ اگرچہ کتنی ہی ہوں اور کیسی ہی ہوں، بشرطیکہ⑤ ایک درجے کی ہوں۔

---

① قولہ: صرف ان دوصورتوں میں، ایک یہ کہ میت عورت ہو اور زوج اور ابوین (اب وام) کو چھوڑے، دوسرے یہ کہ میت مرد ہو اور زوجہ اور ابوین کو چھوڑے۔ پس انھیں دوصورتوں میں ام کو ثلث باقی کا ملتا ہے اور کسی صورت میں ثلث باقی نہیں ملتا۔ یہ قول طرفین کا ہے اور اسی قول پر فتوی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر ان دونوں صورتوں میں بجائے اب کے جدِ صحیح موجود ہو تو بھی ام کو ثلث باقی ملتا ہے، جیسا کہ حاشیہ صفحہ سابق میں واضح ہوا۔

② مسئلہ ۶ میـــــت

| زوج | ام | اب |
|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲ |

اس صورت میں کل مال کے چھے حصے ہوئے، اس میں سے نصف (یعنی ۳) زوج کو پہنچے اور باقی (یعنی ۳) میں سے ثلث (یعنی ایک) ام کو اور ۲ باقی اب کو۔ یہ مثال پہلی صورت کی ہے۔

③ مسئلہ ۴ میـــــت

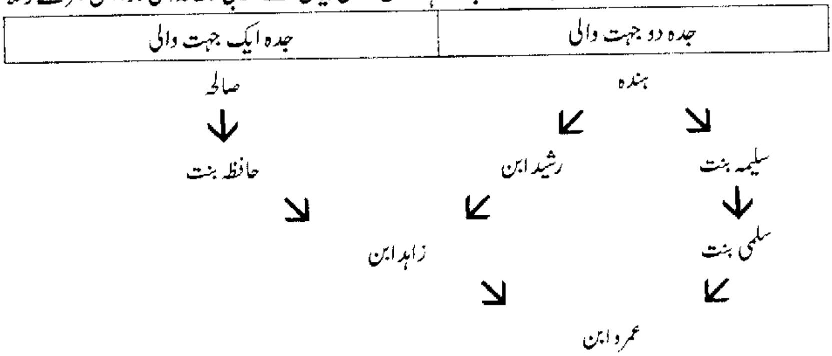
| زوجہ | ام | اب |
|---|---|---|
| ۱ | ۱ | ۲ |

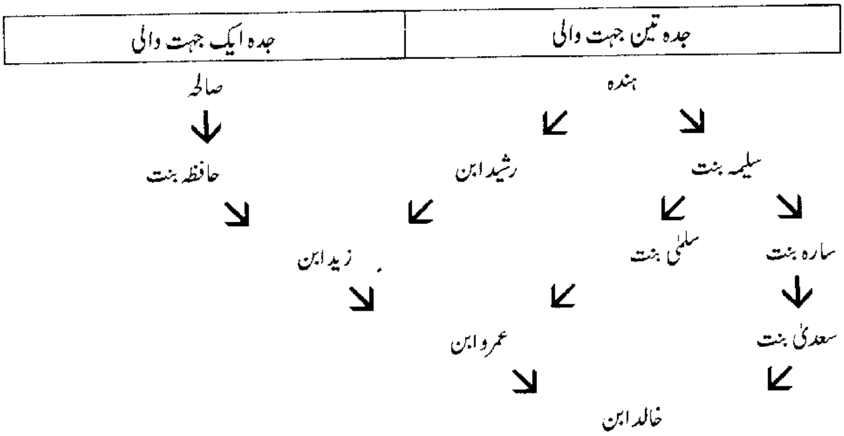
دوسری صورت کی مثال ہے، اس صورت میں کل مال کے چار حصے ہوئے، اس میں سے ربع (یعنی ایک) زوجہ کو پہنچے گا اور باقی (یعنی تین) میں سے ثلث (یعنی ایک) ام کو اور دو باقی اب کو۔

④ قولہ: سدس اگرچہ کتنی ہی ہوں اور کیسی ہی ہوں، خواہ ابویات ہوں (دادیاں) یا امیات (نانیاں) اور خواہ ایک جہت والیاں ہوں (یعنی ایک قرابت والیاں) یا کئی جہت والیاں (یعنی کئی قرابت والیاں) سب اسی سدس کو آپس میں برابر بانٹ لیں۔ یہ قول ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے کہ ان کے نزدیک جداتِ صحیحہ ایک جہت والیاں اور کئی جہت والیاں سب برابر ہیں، اسی سدس میں سے سب کو برابر ملے گا نہ یہ کہ ایک جہت والیاں کم پائیں اور کئی جہت والیاں زیادہ، اسی قول پر فتوی ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک جہت والیاں اور کئی جہت والیاں برابر نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک اس سدس کو باعتبار جہاتِ جدات ←

← کے تقسیم کرتے ہیں اور ایک جہت والیوں کو ایک حصہ اور دو جہت والیوں کو دو حصے اور تین جہت والیوں کو تین حصے دیتے ہیں، علی ہذا القیاس جہاں تک ہو، اور صورت ایک جہت والی جدہ اور دو جہت والی جدہ کی، جو ایک درجے کی ہوں، یہ ہے کہ ایک عورت نے کہ جس کا نام ہندہ تھا، اپنے ابن الابن کو، جس کا نام زید تھا، اپنی بنت البنت (نواسی) کے ساتھ، جس کا نام سلمٰی تھا، بیاہ دیا اور ایک عورت صالحہ نامی زید کی نانی ہے، پس زید اور سلمٰی سے ایک لڑکا عمرو ناتی پیدا ہوا۔ پس ہندہ اس عمرو کی دو جہت سے جدہ ہوئی، اس لیے کہ وہ عمرو کی ام ام الام (یعنی پرنانی) بھی ہے اور ام اب الاب (یعنی پردادی) بھی ہے اور صالحہ فقط ایک جہت سے اس کی جدہ ہے کہ ام ام الاب، یعنی باپ کی نانی ہے۔ اور صورت ایک جہت والی جدہ اور تین جہت والی جدہ کی یہ ہے کہ اسی ہندہ نے عمرو مذکور کو سعدیٰ کے ساتھ کہ اس کی ایک دوسری نواسی کی بیٹی ہے بیاہ دیا۔ پس عمرو سعدیٰ سے خالد پیدا ہوا۔ پس ہندہ اس خالد کی تین جہت سے جدہ ہوئی، اس لیے کہ سعدیٰ خالد کی ام ام ام الام (یعنی نانی کی نانی) بھی ہے اور ام ام ام الاب (یعنی دادی کی نانی) بھی اور ام اب اب الاب (یعنی دادا کی دادی) بھی اور صالحہ فقط ایک جہت سے جدہ ہے کہ ام ام اب الاب (یعنی دادا کی نانی) ہے۔

پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی صورت میں سدس ترکۂ عمرو سے اور دوسری صورت میں سدس ترکۂ خالد سے ہندہ اور صالحہ کو برابر ملے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی صورت میں سدس ترکۂ عمرو کے تین حصے ہوں گے، دو حصے ہندہ کو اور ایک صالحہ کو ملے گا، اور دوسری صورت میں سدس ترکۂ خالد کے چار حصے ہوں گے، تین حصے ہندہ کو اور ایک حصہ صالحہ کو ملے گا۔ مزید ایضاح کے واسطے ان دونوں صورتوں کو بطور شجرہ کے لکھا جاتا ہے، جس کو اس بیان سے بخوبی سمجھ نہ آئی ہو، اس شجرے کو ملاحظہ کرے:


جدہ دو جہت والی
جدہ ایک جہت والی
ہندہ
صالحہ
سلیمہ بنت
رشید ابن
حافظہ بنت
سلمٰی بنت
زاہد ابن
عمرو ابن


جدہ تین جہت والی
جدہ ایک جہت والی
ہندہ
صالحہ
سلیمہ بنت
رشید ابن
حافظہ بنت
سارہ بنت
سلمٰی بنت
زید ابن
سعدیٰ بنت
عمرو ابن
خالد ابن

⑤ قولہ: بشرطیکہ ایک درجہ کی ہوں، پس اگر ایک درجے کی نہ ہوں، جیسے: دادی اور پردادی یا نانی اور پرنانی تو نزدیک والی ←

۲ دور والیاں (جیسے پردادی اور پرنانی) نزدیک والیوں (جیسے دادی اور نانی) کے ہوتے محروم ہیں اور سب ابویات (دادیاں) ہوں یا امیات (نانیاں) ام کے ہوتے محروم ہیں اور صرف ابویات (دادیاں) (نہ امیات) اب کے ہوتے محروم ہیں اور جدِ صحیح سے اوپر والیاں جدِ صحیح① کے ہوتے محروم۔

⁂

---

← پائے گی اور دور والی محروم ہو جائے گی، جیسا کہ دوسری حالت سے ظاہر ہوگا۔

① قولہ: جدِ صحیح سے اوپر والیاں .... یعنی جس طرح اب کے ہوتے صرف ابویات محروم ہیں نہ کہ امیات، اسی طرح جدِ صحیح کے ہوتے بھی صرف ابویات محروم ہیں نہ کہ امیات، مگر جس طرح اب کے ہوتے سب ابویات محروم ہیں، اس طرح جدِ صحیح کے ہوتے سب ابویات محروم نہیں ہیں، بلکہ صرف وہی ابویات محروم ہیں جو جدِ صحیح سے اوپر والیاں ہیں، نہ وہ ابویات جو اس کے درجے والیاں ہیں۔ پس جدِ صحیح کے ہوتے ماں اس کی محروم ہے نہ زوجہ اس کی۔

باب دوم:

# عصبات کے بیان میں

۱ عصبات نسبیہ① کی تین قسمیں ہیں:

۱ عصبہ بنفسہ ۲ عصبہ بغیرہ② ۳ عصبہ مع غیرہ

۲ عصبہ بنفسہ وہ عصبہ مذکر③ ہے جو میت④ سے بے واسطہ مونث کے علاقہ رکھتا ہو۔

۳ عصبہ بنفسہ کی بترتیب ذیل چار صنف (قسم) ہیں:

۱ فرع (شاخ) میت، یعنی ابن ابن الابن (پوتا پروتا جہاں تک نیچے ہو)

۲ اصل (جڑ) میت یعنی اب، جدِ صحیح۔

۳ فرع (شاخ) اب میت یعنی اخ⑤ لاب وام یا لاب فقط (یعنی عینی یا علاتی بھائی) یا ابن الاخ⑥ لاب وام یا لاب فقط (یعنی عینی یا علاتی بھتیجا)۔

۴ فرع جدِ (صحیح) میت، یعنی عم لاب⑥ وام یا لاب فقط، (یعنی عینی چچا یا علاتی چچا) یا ابن العم لاب وام لاب یا لاب فقط (یعنی عینی چچا کا بیٹا یا علاتی چچا کا بیٹا)

---

① قولہ: عصبات نسبیہ کی تین قسمیں ہیں، یعنی وہ عصبات جن کو عصوبت بسببِ قرابت کے حاصل ہوئی ہو، جیسا کہ اوپر گزرا۔

② قولہ: عصبہ بغیرہ، عصبہ مع غیرہ، فرق درمیان عصبہ بغیرہ اور عصبہ مع غیرہ کے یہ ہے کہ عصبہ بغیرہ جس غیر کی جہت سے عصبہ ہوتی ہے وہ غیر عصبہ بنفسہ ہوتا ہے، جیسے: بنت کہ ابن کی جہت سے عصبہ ہوتی ہے اور ابن عصبہ بنفسہ ہے بخلاف عصبہ مع غیرہ کے کہ عصبہ مع غیرہ جس غیر کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے وہ غیر عصبہ بنفسہ نہیں ہوتی، جیسے: اخت کہ بنت کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے اور بنت عصبہ بنفسہ نہیں۔

③ قولہ: مذکر، یہ قید اس لیے ہے کہ مونث عصبہ بنفسہ نہیں ہوتی۔

④ قولہ: میت سے بے واسطہ مونث کے، یہ قید اس لیے ہے کہ جو مذکر کہ میت سے بے واسطہ مونث کے علاقہ رکھتا ہو، عصبہ بنفسہ نہیں ہوتا، جیسے نواسا، نانا اور ماموں وغیرہ۔

⑤ قولہ: اخ لاب وام یا لاب فقط، یہ قید اس لیے ہے کہ اخ لاب ذی فرض ہے نہ کہ عصبہ جیسا کہ گذشتہ باب میں گزرا۔

⑥ قولہ: ابن الاخ لاب وام یا لاب فقط، یہ قید اس لیے ہے کہ ابن الاخ لام ذوالارحام سے ہے نہ کہ عصبات سے، جیسا کہ باب ذوالارحام میں معلوم ہوگا۔ إن شاء اللہ تعالیٰ

⑥ قولہ: عم لاب وام یا لاب فقط یا ابن العم لاب وام یا لاب فقط، یہ قید بھی اس لیے ہے کہ عم لام یا ابن العم لام ذوالارحام سے ہے نہ عصبات سے، جیسا کہ باب ذوالارحام میں معلوم ہوگا۔ إن شاء اللہ تعالیٰ

۴ ہر ایک صنف① اسی ترتیب سے میراث پاتے ہیں۔

۵ پھر ہر ایک صنف میں قربِ درجہ سے ترجیح ہوتی ہے یعنی نزدیک② والا دور والے پر مقدم کیا جاتا ہے۔

۶ پھر اگر (ایک صنف والے) درجے میں سب برابر ہوں تو قوتِ قرابت سے ترجیح ہوتی ہے، یعنی کئی③ قرابت والا ایک قرابت والے پر مقدم کیا جاتا ہے۔

۷ عصبہ لغیرہ (یعنی وہ عصبہ مونث جو اپنے بھائیوں کی جہت سے عصبہ ہو جائیں) صرف چار عورتیں④ ہیں جن کا فرض (حصہ) نصف و ثلثین ہے۔

۸ عصبہ مع غیرہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے ہوتے عصبہ ہو جائے، جیسے⑤ اخت، بنت یا بنت الابن کے ہوتے۔

۹ آخر عصبات (یعنی وہ عصبہ جس کو عصوبت بسببِ آزاد کرنے کے حاصل ہوئی ہو، جیسا کہ اوپر گزرا) عصبہ سببیہ⑥ ہے، جسے مولی العتاقہ بھی کہتے ہیں، یعنی آزاد کنندہ بلا واسطہ⑦ ہو یا بواسطہ مرد⑧ ہو یا عورت، پھر

---

① قولہ: ہر ایک صنف اسی ترتیب سے میراث پاتے ہیں، یعنی اولاً صنفِ اول (یعنی فرعِ میت) کو میراث پاتی ہے اور جب وہ نہ ہوں تو صنفِ دوم (یعنی اصلِ میت) کو اور جب وہ بھی نہ ہوں تو صنفِ سوم (یعنی فرعِ اب میت) کو اور جب وہ بھی نہ ہوں تو صنفِ چہارم (یعنی فرعِ جد میت) کو۔

② قولہ: نزدیک والا دور والے پر مقدم رکھا جاتا ہے، مثلاً: پہلی صنف میں ابن کے ہوتے ابن الابن محروم اور دوسری صنف میں اب کے ہوتے جدِ صحیح اور تیسری صنف میں اخ کے ہوتے ابن الاخ اور چوتھی صنف میں عم کے ہوتے ابن العم محروم ہے۔

③ قولہ: کئی قرابت والا ایک قرابت والے پر مقدم رکھا جاتا ہے، مثلاً: اخ لاب وام (یعنی عینی بھائی) کہ دو جہت سے قرابت رکھتا ہے اخ لاب (یعنی علاتی بھائی) پر کہ فقط ایک جہت سے قرابت رکھتا ہے، مقدم ہے۔ اسی طرح عینی بھتیجا علاتی بھتیجے پر اور عینی چچا علاتی چچے پر اور عینی چچے کا بیٹا علاتی چچے کے بیٹے پر۔

④ قولہ: صرف چار عورتیں ہیں جن کا فرض نصف و ثلثین ہے، ایک بنت، دوسری بنت الابن، تیسری اخت لاب وام، چوتھی اخت لاب کہ جب ایک ہوں تو نصف پاتی ہیں اور دو یا زیادہ ہوں تو ثلثین، جیسا کہ ان کے حالات میں معلوم ہوا۔

⑤ قولہ: جیسے اخت، بنت یا بنت الابن کے ہوتے، اخت خواہ عینی ہوں خواہ علاتی، بنت یا بنت الابن کے ہوتے عصبہ ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ان کے حالات میں معلوم ہوا۔

⑥ قولہ: آخر عصبات عصبہ سببیہ ہے، یعنی بعد عصبہ نسبیہ کے مستحقِ میراث عصبہ سببیہ ہے جسے مولی العتاقہ بھی کہتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد کوئی عصبہ وارث نہیں، کیوں کہ بعد اس کے اس کا عصبہ بنفسہ مستحقِ میراث ہے۔

⑦ قولہ: بلا واسطہ ہو بواسطہ، مثال بلا واسطہ کی ظاہر ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام آزاد کیا، اس کے بعد وہ غلام مر گیا اور اس نے سوائے اس اپنے مولی العتاقہ کے اور کسی عصبہ نسبیہ کو نہ چھوڑا، پس یہ شخص اس کا آزاد کنندہ بلا واسطہ ہے اور مثال بواسطہ کی یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام آزاد کیا، پھر اس آزاد غلام نے ایک دوسرا غلام آزاد کیا۔ بعد اس کے وہ دوسرا غلام مر گیا، اس نے سوائے اس شخص کے جو مولی العتاقہ کا مولی العتاقہ ہے اور کسی عصبہ نسبیہ کو نہ چھوڑا، پس یہ شخص اس کا آزاد کنندہ بواسطہ ہے، پس ان دونوں صورتوں میں مال اسی شخص کو پہنچے گا۔

⑧ قولہ: مرد ہو یا عورت، یعنی جو آزاد کرے وہ عصبہ سببیہ ہے اور بعد عصبہ نسبیہ کے مستحقِ میراث ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، ←

اس کا① عصبہ بنفسہ حسبِ ترتیب صدر۔②

۱۰ جو شخص کہ اپنے ذو رحم محرم③ کا مالک ہو جائے (شراءً، ہبتاً یا ارثاً) تو بمجرد مالک ہو جانے کے وہ ذو رحم محرم اس کی جانب سے آزاد ہو جاتا ہے (اگرچہ آزاد کرنے کے لیے جو الفاظ مقرر ہیں وہ نہیں کہے گئے) اور یہ شخص اس ذو رحم محرم کا مولی العتاقہ④ ٹھہر جاتا ہے۔

* * *

---

← اس میں مرد ہونا شرط نہیں۔

① پھر اس کا عصبہ بنفسہ، یعنی مولی العتاقہ کے مستحقِ میراث عصبۂ ذکور ہیں کہ وہ عصبہ بنفسہ ہیں نہ عصبۂ اناث کہ وہ عصبہ لغیرہ یا مع غیرہ ہیں نہ عصبہ اناث کہ وہ عصبہ لغیرہ یا مع غیرہ ہیں، اس لیے کہ مولی العتاقہ کے ورثہ اناث کو ولا (ولا اس میراث کو کہتے ہیں جس کا استحقاق کسی کو بسبب آزاد ہونے کسی کے اس کے ملک میں یا بسبب عقد موالات کے حاصل ہو) نہیں پہنچتی، اس میں مرد ہونا شرط ہے مگر جر ولاء کی صورت میں اور جر ولاء کی صورت یہ کہ ایک عورت کے غلام نے باذن اس کے ایک شخص کی لونڈی سے، جس کو اس نے آزاد کر دیا، نکاح کیا، بعد اس کے ان دونوں سے ایک لڑکا پیدا ہوا تو وہ لڑکا بہ تبعیت اپنی ماں کے آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ لڑکا رقیت اور آزادی میں اپنی ماں کا تابع ہوتا ہے اور اس صورت میں اس کی ولاء اس شخص کو پہنچے گی جو اس کی ماں کا مولیٰ (یعنی آزاد کنندہ) ہے، پھر اگر وہ عورت بھی اپنے غلام کو آزاد کر دے تو وہ غلام بسبب آزاد ہو جانے کے ولاء اس لڑکے کی اپنی طرف کھینچ لے گا۔ پھر اگر وہ غلام مر جائے اور اس کے بعد وہ لڑکا مرے تو اب ولاء اس لڑکے کی اس عورت کی طرف کھینچ آئے گی۔

② قولہ: حسبِ ترتیب صدر، یعنی اولاً فرع مولی العتاقہ مستحقِ میراث ہیں اور جب وہ نہ ہوں تو اصل مولی العتاقہ، اور جب وہ بھی نہ ہوں تو فرع اب مولی العتاقہ اور جب وہ بھی نہ ہوں تو فرع جد مولی العتاقہ، جیسا کہ ابھی عصبہ بنفسہ میں گزرا۔

③ قولہ: ذو محرم، یہ ایسے قرابت والے کو کہتے ہیں جس سے کبھی نکاح درست نہ ہو، جیسے بھائی، بہن، ماں اور باپ وغیرہ۔ اس کا مفصل بیان فقہ کی کتابوں میں ملے گا۔

④ قولہ: مولی العتاقہ ٹھہر جاتا ہے، جیسے ایک شخص کہ کسی کا غلام تھا اور اس کی تین بیٹیاں تھیں، ان میں سے کبریٰ وصغریٰ نے اپنے باپ کو بعوض پچاس اشرفی کے خرید کیا، جس میں سے تیس اشرفیاں کبریٰ نے دیں اور بیس صغریٰ نے۔ بعد اس کے وہ شخص کچھ مال چھوڑ کر مر گیا، پس اس صورت میں ثلثین کہ بنات کا حق ہے تینوں برابر بانٹ لیں گی اور ایک ثلث باقی کے پانچ حصے برابر کر کے تین حصے کبریٰ کو اور دو حصے صغریٰ کو عصوبتاً مولی العتاقہ ہونے کی جہت سے دیے جائیں گے، اور تصحیح اس مسئلے کی ۴۵ سے ہوگی جیسے:

مسئلہ ۳ میــــــت تصحیح ۴۵

| بنت | بنت | بنت |
|---|---|---|
| کبریٰ | وسطیٰ | صغریٰ |
| ۱۹ | ۱۰ | ۱۶ |

## باب سوم:

# حجب کے بیان میں

◆ ۱ حجب① دو قسم پر ہے:

① حجبِ نقصان۔ ② حجبِ حرمان۔

◆ ۲ حجبِ نقصان یہ ہے کہ ایک وارث کو دوسرے وارث کے ہونے کے سبب کم ملے اور یہ (حجبِ نقصان) پانچ شخصوں کے لیے ہے:

(۱، ۲) زوجین② (۳) ام (۴) بنت الابن (۵) اخت لاب۔

◆ ۳ حجبِ حرمان③ یہ ہے کہ ایک شخص کو دوسرے شخص کے ہونے کے سبب کچھ نہ ملے، جیسے ابن الابن کہ ابن کے ہوتے کچھ نہیں پاتا۔ یہ دو قاعدوں پر مبنی ہے:④

قاعدہ نمبر ①: جو شخص میت کی طرف کسی دوسرے کے واسطے سے منسوب ہو تو وہ شخص اس دوسرے کے ہوتے ہوئے محروم⑤ ہے مگر اولاد⑥ الام (اخیافی بھائی بہنیں)

---

① قولہ: حجب، اس کے معنی لغت میں باز رکھنے کے ہیں اور اہلِ فرائض کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ ایک وارث کو دوسرے وارث کے ہونے کے سبب کم ملے یا کچھ نہ ملے۔

② قولہ: زوجین، ام، زوجین یعنی زوج و زوجہ کہ زوج کو نصف ملتا ہے اور اولاد کے ہونے سے کم (یعنی ربع) ملتا ہے۔ اسی طرح زوجہ کو ربع ملتا ہے اور اولاد کے ہونے سے کم (یعنی ثمن) ملتا ہے۔ ایسے ہی ام کو ثلث ملتا ہے اور اولاد کے ہونے سے، مثلاً: سدس پاتی ہے اور بنت الابن کو نصف ملتا ہے اور بنت کے ہونے سے سدس پاتی ہے اور اخت لاب کو نصف ملتا ہے اور ایک اخت عینیہ کے ہونے سے سدس پاتی ہے، جیسا کہ سابقاً ان کے حالات میں معلوم ہوا۔

③ قولہ: حجبِ حرمان، یاد رہے کہ ان چھے شخصوں کو حجبِ حرمان کبھی نہیں ہوتا: ابن، اب، زوج، بنت، ام اور زوجہ۔

④ قولہ: اور یہ مبنی ہے دو قاعدوں پر، یعنی حجبِ حرمان موقوف ہے دو قاعدوں پر کہ جب ان دو قاعدوں میں سے کوئی قاعدہ کسی شخص میں پایا جائے گا تو حجبِ حرمان اس میں پایا جائے گا۔

⑤ قولہ: محروم، جیسے ابن الابن کہ بواسطے ابن کے منسوب ہے ابن کے ہوتے محروم ہے یا جدِ صحیح کہ بواسطے اب کے منسوب ہے اور اب کے ہوتے محروم۔

⑥ قولہ: مگر اولاد الام، یعنی اخیافی بھائی بہنیں کہ باوجودیکہ ام کے واسطے سے منسوب ہیں، مگر اُم کے ہوتے محروم نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ منسوب الیہ کے ہوتے منسوب تب محروم ہوتا ہے کہ جب منسوب الیہ کل ترکے کا استحقاق رکھتا ہو یا دونوں ←

**قاعدہ نمبر ۳**: ہر دور والا[1] نزدیک والے کے ہوتے محروم ہے، جیسا کہ عصبات کے باب میں معلوم ہوا۔

**۴** **ممنوع**[2] کسی کا حاجب نہیں ہوتا۔

**۵** **مجوب**[3] دوسرے کا حاجب ہوتا ہے۔

* * *

---

← ایک جہت سے میراث پانے کے مستحق ہوں۔ پس اگر ایسا نہ ہو، جیسے: ام اور اولاد الام میں کہ ام نہ کل ترکے کا استحقاق رکھتی ہے اور نہ دونوں ایک جہت سے میراث پانے کے مستحق ہیں، بلکہ ام ماں ہونے کی جہت سے مستحق ہے اور اولاد الام بھائی بہن ہونے کی جہت سے۔

① قولہ: ہر دور والا، جیسے ایک شخص نے ایک بیٹا چھوڑا اور دوسرے بیٹے سے ایک پوتا تو پوتا (کہ دور والا ہے) اس بیٹے کے ہوتے (کہ نزدیک والا ہے) محروم ہے، اگرچہ میت کی طرف سے بواسطے اس بیٹے کے منسوب نہیں۔

② قولہ: ممنوع کسی کا، ممنوع وہ شخص ہے کہ اس میں موانعِ ارث میں سے کوئی مانع پایا جائے جس سے وہ بالکلیہ میراث سے باز رکھا جائے اور حاجب وہ شخص ہے جس کے ہونے سے دوسرے کو کم ملے یا کچھ نہ ملے۔ پس ممنوع جیسے (غلام یا قاتل) کسی کے حاجب نہیں ہو سکتے نہ حجبِ حرمان نہ حجبِ نقصان، مثلاً: ایک شخص مرا اور اس نے ایک ابن غلام یا قاتل اور ام کو چھوڑا تو اس صورت میں ام کو باوجود ہونے ابن کے ثلث ملے گا، نہ کہ سدس۔ اسی طرح اس صورت میں اگر بجائے ام کے ابن الابن ہو تو ابن الابن باوجود ہونے ابن کے محروم نہ ہوگا۔ یہ قول عام صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے اور یہی قول حنفی مذہب میں معتبر ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک ممنوع دوسرے کا حاجب ہوتا ہے حجبِ نقصان نہ حجبِ حرمان۔ پس ان کے نزدیک پہلی صورت میں ام کو سدس ملے گا نہ کہ ثلث اور دوسری صورت میں ابن الابن محروم نہ ہوگا جیسا کہ حنفی مذہب میں محروم نہیں ہوتا۔

③ قولہ: مجوب دوسرے کا، مجوب وہ شخص ہے جس کو بہ سبب ہونے دوسرے شخص کے کم ملے یا کچھ نہ ملے۔ پس مجوب دوسرے کا حاجب ہوتا ہے حجبِ نقصان بھی اور حجبِ حرمان بھی، جیسے: دو بھائی یا بہن کہ اب کے ہوتے مجوب ہیں، لیکن ام کا حصہ ثلث سے سدس کر دیتے ہیں اور جیسے ام الاب کہ اب کے ہوتے مجوب ہے، لیکن ام ام الام کی حاجب حجبِ حرمان ہوتی ہے کہ ام الام کو اس کے ہونے سے کچھ نہیں ملتا۔

## باب چہارم:

# مخارج الفروض کے بیان میں

کل فروض (جن کا اوپر باب اول کے شروع صفحہ میں ذکر ہو چکا) دو قسم① پر ہیں:

اول②: نصف، ربع، ثمن۔

دوم: ثلثین، ثلث، سدس۔

ان فروض کے مخارج کی دریافت کرنے کے لیے پانچ قاعدے ہیں:

◆ ① قاعدہ: جب مسائل میں ان فروض میں سے ایک ایک آئیں تو مخرج③ ان کا ہم نام ان کا ہوگا، جیسے: ربع④ کہ

---

① قولہ: دو قسم پر ہیں، ان چھے فروض کی دو قسمیں ٹھہرانے کی وجہ یہ ہے کہ تین پہلے (یعنی نصف، ربع، ثمن) ایک لگاؤ کے ہیں اور تین پچھلے (یعنی ثلثین، ثلث، سدس) ایک لگاؤ کے، اس لیے کہ نصف کا آدھا کرنے سے ربع حاصل ہوتا ہے اور ربع کا آدھا کرنے سے ثمن اور ثمن کو دوگنا کرنے سے ربع حاصل ہوتا ہے اور ربع کو دوگنا کرنے سے نصف، اسی طرح ثلثین، ثلث اور سدس کا حال ہے۔

② قولہ: اول نصف، اس قسم کو اول ٹھہرانے کی یہ وجہ ہے کہ آدمیوں میں اول موجودات زوجین ہیں (یعنی آدم وحوا علیہما السلام) اور سہام زوجین کے اسی قسم میں پائے جاتے ہیں، لہٰذا اسی قسم کو اول ٹھہرایا۔

③ قولہ: تو مخرج ان کا ہم نام ان کا ہوگا، مراد ہم نام سے وہ عددِ صحیح ہے جو ہم جنس اور مشارک ہو اس فرض کا حروفِ اصول میں تحقیقاً خواہ تقدیراً، جیسے: اربعہ، ربع کا ہم جنس اور مشارک ہے حروفِ اصول (یعنی را، با، عین) میں تحقیقاً۔ اسی طرح ثمانیہ ثمن کا اور ثلاثہ ثلثین وثلث کا، اور جیسے ستہ کہ ہم جنس اور مشارک ہے سدس کا حروفِ اصول میں تقدیراً، اس لیے کہ ستہ اصل میں سدستہ تھا، دال اور سین کو تا سے بدل کے تا کو تا میں ادغام کیا ستہ ہوا۔ اور مراد اس سے کہ مخرج ان کا ہم نام ان کا ہوگا، یہ ہے کہ مسئلہ اسی ہم نام سے کیا جائے گا اور ترکہ اس ہم نام پر تقسیم کیا جائے گا، یعنی ترکے کے اتنے ہی حصے کیے جائیں گے، اسی طرح جہاں کہیں اس فن میں لفظ مخرج آ جائے اس سے یہی مراد سمجھی جائے گی، جیسا کہ مثال سے واضح ہوگا۔

④ مسئلہ ۴ میــــت

| زوج | ابن |
|---|---|
| ۱ | ۳ |

اس صورت میں بجہت ہونے ابن کے زوج کو ربع ملے گا اور چونکہ اس صورت میں فروض مذکورہ میں فقط ربع ہے لہٰذا مسئلہ چار سے کر کے ربع، یعنی ایک زوج کو دیا اور تین باقی ابن کو بطور عصوبت کے۔

اس کا مخرج اربعہ (چار) ہے اور ثمن① کہ اس کا مخرج ثمانیہ (آٹھ) ہے اور ثلثین② وثلث کہ ہر ایک کا مخرج ثلاثہ③ (تین) ہے اور سدس④ کہ اس کا مخرج ستہ (چھ) ہے مگر نصف⑤ کہ اس کا مخرج اثنین (دو) ہے۔

◆ ٢ قاعدہ: جب ان فروض میں سے دو دو یا تین تین آئیں اور سب ایک ہی قسم کے ہوں تو ان کا مخرج وہی ہوگا جو ان میں چھوٹے کا مخرج ہے، جیسے: نصف وربع کہ ان کا مخرج اربعہ⑥ ہے اور نصف وثمن کہ ان کا مخرج⑦

---

① مسئلہ ۸ میــــــت

| زوجہ | ابن |
|---|---|
| ۱ | ۷ |

اس صورت میں بجہت ہونے ابن کے زوجہ کو ثمن ملے گا اور چونکہ اس صورت میں فروض مذکورہ سے فقط ثمن ہے، لہٰذا مسئلہ آٹھ سے کر کے ثمن، یعنی ایک زوجہ کو دیا اور باقی ابن کو بطور عصوبت کے۔

② مسئلہ ۳ میــــــت

| بنتان | عم |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

③ مسئلہ ۳ میــــــت

| ام | اب |
|---|---|
| ۱ | ۲ |

④ مسئلہ ۶ میــــــت

| ام | ابن |
|---|---|
| ۱ | ۵ |

⑤ مسئلہ ۲ میــــــت

| زوج | اب |
|---|---|
| ۱ | ۱ |

قولہ: مگر نصف، یعنی نصف کا مخرج ہم نام اس کا نہیں ہے، کیوں کہ مخرج اس کا اثنین ہے اور وہ نصف کا ہم جنس اور مشارک نہیں ہے حروفِ اصول میں نہ تحقیقاً اور نہ تقدیراً۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

⑥ قولہ: ان کا مخرج اربعہ ہے، کیوں کہ ربع جو ان میں چھوٹا ہے، اس کا مخرج یہی اربعہ ہے، جیسے:

مسئلہ ۴ میــــــت

| زوج | بنت | عم |
|---|---|---|
| ۱ | ۲ | ۱ |

⑦ قولہ: ان کا مخرج ثمانیہ ہے، کیوں کہ ثمن جو ان میں چھوٹا ہے اس کا مخرج یہی ثمانیہ ہے، جیسے:

مسئلہ ۸ میــــــت

| زوجہ | بنت | عم |
|---|---|---|
| ۱ | ۴ | ۳ |

ثمانیہ① ہے اور ثلثین وثلث کہ ان کا مخرج ثلاثہ② ہے، ثلثین وسدس اور ثلث وسدس اور ثلثین وثلث وسدس کہ ان کا مخرج ستہ③ ہے۔

۳ قاعدہ: جب پہلی قسم میں سے نصف دوسری قسم کے ایک④ یا دو⑤ یا کل⑥ کے ساتھ ملے تو مخرج چھے ہوگا۔

---

① قولہ: ثمانیہ ہے، یہاں پر دو عقلی احتمال اور بھی نکلتے ہیں، یعنی ربع وثمن اور نصف وربع وثمن، لیکن چونکہ واقع میں نہیں، جیسا کہ ماہرین پر مخفی نہیں، لہٰذا اس میں مذکور نہیں ہوئے۔

② قولہ: ان کا مخرج ثلاثہ ہے، کیوں کہ ثلث جو ان میں چھوٹا ہے، اس کا مخرج بھی ثلاثہ ہے، جیسے:

مسئلہ ۳ میت

| ۲ اخت لاب وام | اخت لام |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

③ قولہ: ان کا مخرج ستہ ہے، کیوں کہ سدس جو ان میں چھوٹا ہے، اس کا مخرج بھی ستہ ہے، جیسے:

مسئلہ ٦ میت

| ۲ اخت لاب وام | ام | عم |
|---|---|---|
| ۴ | ۱ | ۱ |

مسئلہ ٦ میت

| اخت لام | ام | عم |
|---|---|---|
| ۲ | ۱ | ۳ |

مسئلہ ٦ میت عول ۷

| ۲ اخت لاب وام | ۲ اخت لام | ام |
|---|---|---|
| ۴ | ۲ | ۱ |

④ مسئلہ ٦ میت

| بنت | ام | عم |
|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲ |

⑤ مسئلہ ٦ میت عول ۸

| زوج | ۲ اخت لاب وام | ام |
|---|---|---|
| ۳ | ۴ | ۱ |

⑥ مسئلہ ٦ میت عول ۱۰

| زوج | ۲ اخت لاب وام | ۲ اخت لام | ام |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۴ | ۲ | ۱ |

④ قاعدہ: جب پہلی قسم میں سے ربع دوسری قسم کے ایک① یا دو② یا کل③ کے ساتھ ملے تو مخرج بارہ ہوگا۔

⑤ قاعدہ: جب پہلی قسم میں سے ثمن دوسری قسم کی ایک④ یا دو⑤ یا کل⑥ کے ساتھ ملے تو مخرج چوبیس ہوگا۔

فرع: پہلی قسم میں سے نصف⑦ و ربع⑧ یا نصف⑨ و ثمن⑩ دوسری قسم میں سے کسی کے ساتھ ملیں تو پہلی صورت (یعنی جس صورت میں نصف و ربع دوسری قسم کے ساتھ ملیں) میں مخرج بارہ ہو گا اور دوسری صورت (یعنی جس صورت میں نصف و ثمن دوسری قسم کے ساتھ ملیں) میں چوبیس۔

✿ ✿ ✿

---

① مسئلہ ۱۲ میت

| زوجہ | ام | عم |
|---|---|---|
| ۳ | ۴ | ۵ |

② مسئلہ ۱۲ میت

| زوجہ | ۲ اخت لام | ام | عم |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۴ | ۲ | ۳ |

③ مسئلہ ۱۲ میت عول ۱۷

| زوجہ | ۴ اخت لاب وام | ۲ اخت لام | ام |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۸ | ۴ | ۲ |

④ مسئلہ ۲۴ میت

| زوجہ | ۲ بنت | عم |
|---|---|---|
| ۳ | ۱۶ | ۵ |

⑤ مسئلہ ۲۴ میت

| زوجہ | ۲ بنت | ام | عم |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۱۶ | ۴ | ۱ |

⑥ مسئلہ ۲۴ میت عول ۲۳

| زوجہ | ابن قاتل | ام | اخت لاب وام | اخت لام |
|---|---|---|---|---|
| ۳ | محروم | ۴ | ۱۶ | محروم |

یہ مسئلہ ابن مسعود ؓ کی رائے پر ہے کہ ان کے نزدیک ابن قاتل زوجہ کا حاجب حجبِ نقصان ہوگیا کہ اس کے حصے کو ربع سے ثمن کر دیا، پس اختلاط ثمن کا کل دوسری قسموں کے ساتھ ہوگیا ورنہ اختلاط مذکور حنفی مذہب کی رو سے غیر متصور ہے۔ حنفی مذہب کی رو سے بدیں وجہ کہ ابن قاتل زوجہ کا حاجب نہیں ہوسکتا، جیسا کہ باب الحجب میں گزرا، زوجہ کو اس صورت میں ربع ملے گا اور موافق قاعدہ ۴ کے مسئلہ ۱۲ سے ہوگا اور ۱۳ تک عول ہوگا۔

⑦ نصف وربع یا نصف وثمن، یہاں پر بھی دو احتمال عقلی اور نکلتے تھے: ایک یہ کہ ربع وثمن دوسری قسم کے ساتھ ملیں، دوسرے یہ کہ نصف و ربع وثمن دوسری قسم کے ساتھ ملیں، لیکن چونکہ یہ دونوں احتمال غیر متصور تھے، لہٰذا متن میں ذکر نہیں کیے گئے۔

←

---

← ⑧ مسئلہ ۱۲ میــــــــت

| زوج | بنت | ام | عم |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۶ | ۲ | ۱ |

⑨ مسئلہ ۲۴ میــــــــت

| زوجہ | بنت | ام | عم |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۱۲ | ۴ | ۵ |

⑩ مسئلہ ۱۲ میــــــــت عول ۱۵

| زوجہ | اخت عینی | اخیافی | ام |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۶ | ۴ | ۲ |

اور چونکہ اختلاط نصف و ربع کا دوسری قسم کے کل کے ساتھ، اسی طرح اختلاط نصف و ثمن کا دوسری قسم کے دو یا کل کے ساتھ غیر متصور ہے، لہٰذا ان اختلاطات کی مثالیں یہاں نہیں لکھی گئیں۔

## باب پنجم:

# عول (ورثہ) کے بیان میں

۱ جب کبھی سہام مخرج (اصل مسئلہ) سے بڑھ جاتے ہیں تو مخرج کو بڑھا لیتے ہیں، اس بڑھا لینے کو (جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوگا) عول بولتے ہیں۔

۲ مخارج① سب سات ہیں، جن میں سے چار میں② عول نہیں ہوتا اور وہ یہ ہیں: دو، تین، چار، آٹھ۔ اور تین میں عول③ ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں: چھے، بارہ، چوبیں۔ چھے کا عول دس تک ہوتا ہے، طاق④ بھی اور

---

① قولہ: مخارج سب سات ہیں، اس لیے کہ کل فروض چھے ہیں اور مخارج ان کے حالتِ انفراد میں پانچ ہیں: ۲،۳،۴،۶،۸، اس لیے کہ نصف کا مخرج ۲ ہے اور ثلثین وثلث کا تین اور ربع کا چار اور سدس کا چھے اور ثمن کا آٹھ، اور جب دو دو یا تین تین جمع ہو جاتے ہیں اور سب ایک قسم کے ہوتے ہیں تو کوئی مخرجِ جدید علاوہ ان پانچوں مخرجوں کے نہیں پیدا ہوتا اور جب نصف دوسری قسم کے ساتھ ملتا ہے تو مخرج چھے بھی ان پانچوں سے باہر نہیں۔ ہاں جب ربع یا ثمن دوسری قسم کے ساتھ ملتا ہے گو دو مخرج نئے (۱۲،۲۴) پیدا ہوتے ہیں تو سب مخارج مل کر سات ہی ٹھہرے، اس سے بڑھتے نہیں۔

② قولہ: چار میں عول نہیں ہوتا، اس لیے کہ سہام ان چاروں سے کبھی نہیں بڑھتے، تاکہ ان کے بڑھانے کی حاجت پڑے۔

③ قولہ: تین میں عول الخ، اس لیے کہ سہام ان تینوں سے کبھی بڑھ جاتے ہیں، لہٰذا ان کے بڑھا لینے کی حاجت پڑتی ہے۔

④ قولہ: طاق بھی اور جفت بھی، یعنی سہام چھے سے طاق اور جفت دونوں طرف سے بڑھتے ہیں دس تک، پس کبھی سات ہو جاتے ہیں، کبھی آٹھ، کبھی نو اور کبھی دس۔ اس سے زیادہ نہیں بڑھتے، چنانچہ ان مثالوں سے واضح ہوگا:

مسئلہ ۶ میت عول ۷

| زوج | ۲ اخت |
|---|---|
| ۳ | ۴ |

مسئلہ ۶ میت عول ۸

| زوج | ام | ۲ اخت |
|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۴ |

مسئلہ ۶ میت عول ۹

| زوج | ۲ اخت عینی | ۲ اخت اخیافی |
|---|---|---|
| ۳ | ۴ | ۲ |

←

جفت بھی۔ بارہ کا عول سترہ تک ہوتا ہے، صرف① طاق۔ چوبیس کا عول ستائیس تک ہوتا ہے، فقط ایک بار② جیسے اس مسئلہ منبریہ③ میں:

---

← مسئلہ۶ میـــت عول۱۰

| زوج | ام | ۲ اخت عینی | ۲ اخت اخیافی |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۴ | ۲ |

① قولہ: صرف طاق، یعنی سہام بارہ سے طاق ہی بڑھتے ہیں، سترہ تک جفت نہیں بڑھتے، پس کبھی تیرہ ہو جاتے ہیں، کبھی پندرہ، کبھی سترہ، اس سے زیادہ نہیں بڑھتے، ورنہ چودہ یا سولہ ہوتے، چنانچہ ان مثالوں سے ظاہر ہوگا:

مسئلہ۱۲ میـــت عول۱۳

| زوجہ | ۲ اخت عینی | ام |
|---|---|---|
| ۳ | ۸ | ۲ |

مسئلہ۱۲ میـــت عول۱۵

| زوجہ | ام | ۲ اخت عینی | اخت اخیافی |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۲ | ۸ | ۲ |

مسئلہ۱۲ میـــت عول۱۷

| زوجہ | ام | ۲ اخت عینی | ۲ اخت اخیافی |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۲ | ۸ | ۴ |

② قولہ: فقط ایک بار، سہام چوبیس (۲۴) سے ستائیس تک بڑھتے ہیں فقط ایک بار، اس سے زیادہ نہیں بڑھتے، پچیس یا چھبیس ہو جاتے ہیں، جیسا کہ مسئلہ منبریہ میں ہے۔ یہ قول عامہ صحابہ (رضی اللہ عنہم) کا ہے اور یہی حنفی مذہب میں معتبر ہے، البتہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک چوبیس کا عول اکتیس تک ہوتا ہے، جیسا کہ اس مسئلے میں ہے:

مسئلہ۲۴ میـــت عول۳۱

| زوجہ | ابن قاتل | ام | ۲ اخت عینی | ۲ اخت اخیافی |
|---|---|---|---|---|
| ۳ | محروم | ۴ | ۱۶ | ۸ |

اس لیے کہ ابن قاتل ان کے نزدیک زوجہ کا حاجب نقصان ہو گیا کہ اس کے حصے کو ربع سے ثمن کر دیا، لہٰذا مسئلہ۲۴ سے ہو کر ۳۱ تک عول ہو گیا، اور دوسروں کے نزدیک اس صورت میں زوجہ کو ربع ملے گا، پس موافق قاعدہ ۴ مخارج الفروض سے مسئلہ۱۲ سے ہو کر ۱۷ تک عول ہوگا، جیسا کہ گذشتہ صفحہ کے حاشیے میں گزرا۔

③ قولہ: مسئلہ منبریہ، اس مسئلے کو مسئلہ منبریہ اس لیے کہتے ہیں کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ مسجد کوفہ میں منبر پر خطبہ پڑھ رہے تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے یہی مسئلہ آپ سے پوچھا، آپ نے اسی وقت برجستہ سائل کو جواب سے سرفراز فرمایا۔ سائل نے از راہِ تعنت یہ کہا کہ زوجہ کو ثمن چاہیے اس صورت میں ثمن کہاں ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ثمن اس کا تسع ہو گیا، پھر آپ بدستور خطبے میں مشغول ہو گئے، لہٰذا اس مسئلے کو مسئلہ منبریہ کہنے لگے۔

مسئلہ ۲۴ میـــــت عول ۲۷

| زوجہ | ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۱۶ | ۴ | ۴ |

⁂

## فصل دوم:

# تماثل و تداخل و توافق و تباین کے بیان میں

① دو برابر① کے عددوں کو تماثلین کہتے ہیں اور ان کی نسبت کو تماثل، جیسے: ۴، ۴۔

② ایسے دو چھوٹے بڑے عددوں کو جن میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے (یعنی کسر نہ پڑے) متداخلین کہتے ہیں اور ان کی نسبت کو تداخل، جیسے ۳، ۶ کہ ۶، ۳ پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے۔

③ ایسے دو چھوٹے بڑے عددوں کو جن میں بڑا چھوٹے پر پورا پورا تقسیم نہ ہو سکے، لیکن دونوں کسی تیسرے عدد پر پورے تقسیم ہو جائیں متوافقین کہتے ہیں اور ان کی نسبت کو توافق،② جیسے: ۴، ۶ کہ دو (کہ تیسرا عدد ہے) پر دونوں پورے تقسیم ہو جاتے ہیں۔

④ ایسے دو③ چھوٹے بڑے عددوں کو، جن میں نہ بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم ہو سکے نہ دونوں کسی تیسرے عدد پر، متباینین کہتے ہیں اور ان کی نسبت کو تباین، جیسے: ۴، ۵۔④

دو مختلف عددوں (چھوٹے بڑے) میں توافق⑤ و تباین دریافت کرنے کا طریق یہ ہے کہ چھوٹے عدد کو

---

① قولہ: دو برابر عددوں کو الخ، واضح ہو کہ مراد عدد سے یہاں پر وہ ہے جو ایک کے سوا ہو، اسی طرح جہاں کہیں اس کتاب میں لفظ عدد کا آ جائے اس سے یہی مراد ہیں، اس لیے کہ اگر یہ مراد نہ ہو تو نسبتین تماثل اور تداخل توافق میں منحصر ہو جائیں گی اور تباین کوئی نسبت ٹھہرے گی۔

② قولہ: جیسے ۶، ۴ پر پورا تقسیم نہیں ہوتا، لیکن دو پر کہ تیسرا عدد ہے، دونوں پورے تقسیم ہو جاتے ہیں۔

③ قولہ: ایسے دو چھوٹے بڑے عددوں کو الخ، واضح ہو کہ متباینین کے لیے ضروری نہیں کہ دونوں عدد ہی ہوں، اس لیے کہ جائز ہے کہ ایک عدد ہو اور دوسرا غیر عدد، جیسے ۱×۳ بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ دونوں غیر عدد ہوں، جیسے ۱+۱ پس تعریفِ متباینین میں عددین کو اخذ کرنا صرف اکثر کے اعتبار سے ہے نہ اس اعتبار سے کہ غیر عددین متباینین نہیں ہوتے۔ نیز واضح ہو کہ جب جانبین میں سے کسی جانب میں ۱ ہوگا، جیسے: ۱+۱ یا ۱+۲ تو وہاں تباین ہی کی نسبت ہوگی۔

④ قولہ: جیسے ۴، ۵ کہ نہ پانچ چار پر پورا تقسیم ہو سکتا ہے اور نہ دونوں کسی تیسرے عدد پر۔

⑤ قولہ: توافق، واضح ہو کہ توافق کے دو معنی ہیں: ایک خاص، دوسرے عام۔ خاص تو وہی ہیں جو تین میں مذکور ہوئے (یعنی یہ کہ دو ایسے چھوٹے بڑے عدد ہوں کہ بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہ ہو سکے، لیکن دونوں کسی تیسرے پر پورے تقسیم ہو جائیں) اور عام یہ ہیں کہ ایسے دو چھوٹے بڑے عدد ہوں جن میں یا بڑا چھوٹے پر یا دونوں کسی تیسرے پر پورے تقسیم ہو جائیں پس یہ معنی تداخل کو بھی شامل ہیں، بخلاف پہلے معنی کے،، اور اس فن میں جب توافق بولتے ہیں تو کبھی اس سے پہلے معنی (یعنی خاص) ←

بڑے عدد سے جتنی بار طرح دے سکتے ہوں، طرح دیں، اگر کچھ① نہ باقی رہے، (جیسے ۲،۴ میں) فبہا ورنہ باقی کو اس چھوٹے② سے طرح دیں۔ پھر اگر کچھ باقی رہے تو اس③ باقی کو بھی اس باقی سے طرح دیں (جیسے ۶،۱۰،۱۲)، اسی طرح جانبین سے جہاں تک ہو سکے طرح دیتے جائیں، یہاں تک کہ کچھ باقی نہ رہے۔ پس جس کو آخر میں طرح دیا ہے، اگر ایک④ ہوتو تباین سمجھیں اور جو عدد (عدد سے مراد ما سوا ایک کے ہے، جیسا کہ حاشیہ سابقہ میں گزرا) ہوتو توافق جانیں۔ پھر اگر عدد مذکور ۲⑤ ہوتو توافق بالنصف ہے اور ۳⑥ ہوتو توافق بالثلث اور ۴⑦ ہوتو توافق بالربع، اسی طرح ۱۰ تک،⑧ اور بعد ۱۰ کے توافق بجز بولتے ہیں یعنی گیارہ ہوتو توافق بجز من احد عشر اور ۱۲ ہوتو توافق بجز من اثنا عشر اور ۱۳ ہوتو توافق بجز من ثلاثہ عشر علی ہذا القیاس۔

* * *

---

← مراد لیتے ہیں اور کبھی دوسرے معنی (یعنی عام) مراد لیتے ہیں اور یہاں اور نیز تصحیح کے دوسرے قاعدے میں و نیز بعد اس کے قبل ذکر تیسرے قاعدے کے و نیز چھٹے قاعدے کے دوسرے مقام میں و نیز باب مناسخہ میں و نیز فصل تقسیم ترکات میں بھی عام معنی مراد ہیں، اور چونکہ یہ معنی تداخل کو بھی شامل تھے، لہٰذا یہ نہیں کہا کہ طریق دریافت کرنے تداخل و توافق و تباین کا، اور چونکہ تماثل ظاہر تھا، لہٰذا اس کے طریقِ دریافت کے بیان کی حاجت نہیں۔

① قولہ: اگر کچھ باقی نہ رہے فبہا، اور اس صورت میں ایسے دو عددوں میں خاص معنی کے موافق تداخل ہوگا اور عام معنی کے موافق توافق ہوگا، پھر اگر چھوٹا عدد دو ہو جیسے ۲،۴ تو توافق بالنصف ہوگا اور ۲، جیسے: ۳،۶ تو توافق بالثلث اور ۴،۸ تو توافق بالربع علی ہذا القیاس، جیسا کہ آئندہ واضح ہوگا۔

② قولہ: اس چھوٹے سے طرح دیں، جیسے: ۶،۱۰ کہ ۴ کو ۱۰ سے دو بار طرح دیا، ۲ باقی رہے، پھر اس کو ۴ سے طرح دیا، کچھ باقی نہ رہا۔

③ قولہ: اس باقی کو بھی اس باقی سے، جیسے ہو ۱۰ کہ ۶ کو ۱۰ سے ایک بار طرح دیا ہے باقی رہے چار، پھر اس چار کو ۶ سے ایک بار طرح دیا، ۲ باقی رہے۔ پھر اس ۲ کو ۴ سے طرح دیا، کچھ باقی نہ رہا۔

④ قولہ: ایک ہوتو تباین سمجھیں، جیسے ۴،۷ کہ ۴ کو ۷ سے ایک بار طرح دیا ۳ باقی رہے، پس ۳ کو ۴ سے طرح دیا ایک باقی رہا، پھر اس کو ۳ سے ۳ بار طرح دیا، کچھ باقی نہ رہا، پس اس صورت میں جس کو آخر میں طرح دیا ایک ہے، لہٰذا ۴،۷ میں تباین سمجھا جائے گا۔

⑤ قولہ: ۲ ہوتو توافق بالنصف ہے، جیسے ۸،۱۰ کہ ۸ کو ۱۰ سے طرح دیا، ۲ باقی رہے، پھر اس کو آٹھ سے چار بار طرح دیا، کچھ باقی نہ رہا، پس اس صورت میں جس میں عدد کو آخر طرح دیا ۲ ہے، لہٰذا ۸،۱۰ میں توافق بالنصف ہوگا۔

⑥ قولہ: ۳ ہوتو توافق بالثلث ہے، جیسے ۳،۹ کہ ۳ کو ۹ سے تین بار طرح دیا، کچھ باقی نہ رہا، پس اس صورت میں جس عدد کو آخر میں طرح دیا ہے ۳ ہے، لہٰذا ۳،۹ میں توافق بالثلث ہوگا۔

⑦ قولہ: ۴ ہوتو توافق بالربع، جیسے: ۴،۲۰ کہ ۴ کو ۲۰ سے پانچ بار طرح دیا، کچھ باقی نہ رہا، پس اس صورت میں جس عدد کو آخر میں طرح دیا ہے، ۴ ہے، لہٰذا ۴،۲۰ میں توافق بالربع ہوگا۔

⑧ قولہ: اسی طرح دس تک، یعنی اگر ۵ ہوتو توافق بالخمس ہوگا جیسے ۱۰،۱۵، اور ۶ ہوتو توافق بالسدس، جیسے: ۱۲،۱۸، اور ۷ ہوتو توافق بالسبع، جیسے ۱۴،۲۱، اور ۸ ہوتو توافق بالثمن، جیسے ۱۶،۲۴، اور ۹ ہوتو توافق بالتسع، جیسے، ۱۸،۲۷، اور ۱۰ ہوتو توافق بالعشر، جیسے ۲۰،۳۰۔

## باب ششم:

# تصحیح کے بیان میں

۱ جب کبھی وارثوں کے سہام میں کسر پڑتی ہے (یعنی سہام وارثوں پر پورے تقسیم نہیں ہوتے) تو اس کسر کو صحیح بنا ڈالتے ہیں (جس سے سہام وارثوں پر پورے تقسیم ہو جاتے ہیں)، اس صحیح بنا ڈالنے کو تصحیح بولتے ہیں۔

۲ تصحیح① کے چھے قاعدے ہیں۔

۳ جب کسر صرف ایک فریق میں واقع ہو تو اس فریق کے سہام و رؤس (رؤس سے مراد عدد ورثہ ہیں) میں نسبت لحاظ کریں۔

(۱) قاعدہ: اگر تباین ہو تو کل رؤس کو اصل مسئلے میں اور درصورتِ عول، عول میں ضرب دیں② (اور درصورت رد کے رد میں، جیسا کہ "باب الرد" میں واضح ہوگا)، جیسے:

---

① قولہ: چھے قاعدے، واضح ہو کہ تصحیح کی حاجت اس وقت ہوتی ہے کہ سہام میں کسر پڑتی ہو اور جب سہام میں کسر نہ پڑے، بلکہ پورے پورے ورثہ پر تقسیم ہو جائیں تو حاجت تصحیح کی نہیں اور یہ دو صورتوں میں ہوتا ہے: ایک یہ کہ سہام و رؤس میں تماثل ہو، جیسے:

مسئلہ ۶ میــــت

| ۳ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| ۴ | ۱ | ۱ |

اور دوسرے یہ کہ دونوں میں تداخل ہو اور سہام رؤس سے بڑے ہوں، جیسے:

مسئلہ ۶ میــــت

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| ۴ | ۱ | ۱ |

پس سراجیہ وغیرہ میں تصحیح کے سات قاعدے ہیں اور پہلا قاعدہ لکھا ہے کہ جب کسی فریق کے سہام میں کسر نہ پڑے تو حاجت ضرب کی نہیں، سو اس قاعدے کے لکھنے کی حاجت نہیں، اس لیے کہ جب سہام میں کسر پڑے نہیں تو تصحیح اس کی ممکن نہیں، پس تصحیح کے قاعدے لکھنے کی حاجت نہیں۔

② قولہ: ضرب دیں، اور جو یہ دریافت کرنا منظور ہو کہ ہر فریق کو تصحیح سے کتنے سہام پہنچتے ہیں تو بموجب قاعدہ فصل آئندہ کے عمل کریں۔

مسئلہ ۶① میـــــت تصحیح ۳۰

| اب | ام | ۵ بنت |
|---|---|---|
| ۱/۵ | ۱/۵ | ۴/۳۰ |

مسئلہ ۶② میـــــت عول ۷ تصحیح ۳۵

| زوج | ۵ اخت الاب وام |
|---|---|
| ۳/۱۵ | ۴/۲۰ |

﴿۲﴾ قاعدہ: اور اگر توافق③ ہو تو وفقِ④ رؤس کو اصل مسئلے میں اور درصورتِ عول کے عول میں ضرب دیں، جیسے:

---

① مسئلہ ۶ میـــــت تصحیح ۳۰

| اب | ام | ۵ بنت |
|---|---|---|
| ۱/۵ | ۱/۵ | ۴/۳۰ |

یہ مثال ہے مسئلہ غیر عائلہ کی (یعنی جس میں عول نہیں) چونکہ اس صورت میں ہر ایک کو اب و ام میں سے سدس اور ۵ بنت کو ثلثین ملتے ہیں، لہٰذا بموجب قاعدہ مخارج الفروض کے مسئلہ ۶ سے ہوا، اس میں سدس سدس، یعنی ایک ایک اب و ام کو پہنچے میں، اور وہ ان پر نہیں ٹوٹتے ہیں اور ثلثین یعنی (۴) ۵ بنت کو پہنچے اور وہ ان پر ٹوٹتے ہیں اور ان کے عدد سہام (یعنی ۴) اور رؤس (یعنی ۵) میں تباین ہے، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۵) کو اصل مسئلہ (یعنی ۶) میں ضرب دیا، ۳۰ حاصل ہوئے، اس میں سے سدس سدس (یعنی پانچ پانچ) اب و ام کو پہنچے اور ثلثین یعنی بیس بنت کو، اب یہ ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو چار چار پڑ گئے۔

② مسئلہ ۶ میـــــت عول ۷ تصحیح ۳۵

| زوج | ۵ اخت لاب وام |
|---|---|
| ۳/۱۵ | ۴/۲۰ |

یہ مثال ہے مسئلہ عائلہ کی (یعنی جس میں عول ہوتا ہے) چونکہ اس صورت میں زوج کو نصف اور ۵ اخت عینی کو ثلثین ملتے ہیں، لہٰذا بموجب قاعدہ مخارج الفروض کے یہاں بھی مسئلہ ۶ سے ہوا۔ اس میں نصف (یعنی ۳) زوج کو اور ثلثین (یعنی چار) ۵ اخت عینی کو پہنچے، سب سات ہو گئے، پس یہاں ۶ کا عول ۷ تک ہوا اور ثلثین (یعنی ۴) جو پانچ اخت عینی کو پہنچے، ان پر ٹوٹتے ہیں اور ان کے عدد سہام (یعنی ۴) اور رؤس (یعنی ۵) میں تباین ہے، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۵) کو عول میں (یعنی ۷) میں ضرب دیا، ۳۵ حاصل ہوئے، اس میں بموجب قاعدہ فصل آیندہ کے ۱۵ زوج کو پہنچے اور ۲۰ پانچ اخت عینی کو، اب یہ ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو چار چار پڑ گئے۔

③ قولہ: اگر توافق ہو، یہاں بھی توافق سے عام مراد ہے، خواہ توافق ہو یا تداخل، جیسا کہ تصریح اس کی فصل ۲ کے حاشیے میں گزری۔

④ قولہ: وفقِ رؤس، وفقِ رؤس سے وہ کسرِ رؤس مراد ہے، جس کسر کے ساتھ سہامِ رؤس میں توافق ہو، جیسے توافق بالنصف میں نصف اور توافق بالثلث میں ثلث اور توافق بالربع میں ربع، علی ہذا القیاس، پس جب سہام و رؤس میں توافق بالنصف ہو تو نصف رؤس کو ضرب دیں اور جب توافق بالثلث ہو تو ثلث رؤس کو اور جب توافق بالربع ہو تو ربع رؤس کو، علی ہذ القیاس، جیسا کہ مثالوں کی شرح سے واضح ہوگا۔

مسئلہ ۶① میـــــت تصحیح ۳۰

| اب | ام | ۱۰ بنت |
|---|---|---|
| $\frac{۱}{۵}$ | $\frac{۱}{۵}$ | $\frac{۴}{۲۰}$ |

مسئلہ ۱۲② میـــــت عول ۱۵ تصحیح ۴۵

| زوج | اب | ام | ۶ بنت |
|---|---|---|---|
| $\frac{۳}{۹}$ | $\frac{۲}{۶}$ | $\frac{۲}{۶}$ | $\frac{۸}{۲۴}$ |

◆ ۴ جب کسر دو فریق یا زیادہ پر واقع ہو تو اولاً جن جن فریق پر کسر واقع ہوئی ہو ان کے سہام و رؤس میں مثل سابق کے نسبت لحاظ کریں، اگر توافق (یہاں بھی توافق سے عام مراد ہے، جیسا کہ حاشیہ فصل ۲ میں گزرا) ہو تو وفق رؤس کو اور تباین ہو تو کل رؤس کو محفوظ رکھیں، پھر اعدادِ محفوظہ میں باہم نسبت لحاظ کریں۔

۳ قاعدہ: اگر تماثل ہو (یعنی سب اعداد محفوظہ متماثل ہوں) تو ان میں سے کسی ایک کو اصل مسئلے میں (اور در صورت رد کے رد میں) اور در صورتِ عول کے عول میں ضرب دیں، جیسے:

---

① مسئلہ ۶ میـــــت تصحیح ۳۰

| اب | ام | ۱۰ بنت |
|---|---|---|
| $\frac{۱}{۵}$ | $\frac{۱}{۵}$ | $\frac{۴}{۲۰}$ |

یہ مثال ہے مسئلہ غیر عائلہ کی، چونکہ اس صورت میں ہر ایک کو اب و ام میں سے سدس اور ۱۰ بنت کو ثلثین ملتے ہیں، لہٰذا بموجب قاعدہ مخارج الفروض کے مسئلہ ۶ سے ہوا، اس میں سے سدس سدس (یعنی ایک ایک) اب و ام کو پہنچے اور وہ ان پر نہیں ٹوٹتے اور ثلثین (یعنی چار) جو ۱۰ بنت کو پہنچے وہ ان پر ٹوٹتے ہیں اور ان کے عددِ سہام (یعنی چار) اور رؤس (یعنی ۱۰) ہیں توافق بالنصف ہے نصف رؤس (یعنی ۵) کو کہ وفق رؤس ہے، اصل مسئلہ (یعنی ۶) میں ضرب دیا، ۳۰ حاصل ہوئے۔ اس میں سے سدس سدس، یعنی (۵، ۵) اب و ام کو پہنچے اور ثلثین (یعنی ۲۰) دس بنت کو، اب یہ ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو دو دو پڑ گئے۔

② مسئلہ ۱۲ میـــــت عول ۱۵ تصحیح ۴۵

| زوج | اب | ام | ۶ بنت |
|---|---|---|---|
| $\frac{۳}{۹}$ | $\frac{۲}{۶}$ | $\frac{۲}{۶}$ | $\frac{۸}{۲۴}$ |

یہ مثال ہے مسئلہ عائلہ کی، چونکہ اس صورت میں زوج کو ربع اور ہر ایک کو اب و ام میں سے سدس اور ۶ بنت کو ثلثین ملتے ہیں، لہٰذا بموجب قاعدہ ۴ مخارج الفروض کے مسئلہ ۱۲ سے ہوا، اس میں سے ربع (یعنی ۳) زوج کو اور سدس سدس (یعنی دو دو) اب و ام کو پہنچے اور ثلثین (یعنی ۸) ۶ بنت کو، سب ۱۳ ہو گئے، پس یہاں ۱۲ کا عول ۱۵ تک ہوا اور ۸ جو ۶ بنت کو پہنچے ان پر ٹوٹتے ہیں اور ان کے عددِ سہام (یعنی ۸) اور رؤس میں (یعنی ۶) توافق بالنصف ہے، لہٰذا نصف رؤس (یعنی ۳) کو کہ وفق رؤس ہے عول (یعنی ۱۵) میں ضرب دیا، ۴۵ حاصل ہوئے، اس میں سے بموجب قاعدہ فصل آیندہ کے ۹ زوج کو پہنچے اور چھ چھ اب و ام کو پہنچے اور چوبیس چھ بنت کو، یہ اب ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو چار چار پہنچ جاتے ہیں۔

مسئلہ ٦① میـــــت ٣ تصحیح ١٨

| ٦ بنت | ٣ جدہ | ٣ عم |
|---|---|---|
| $\frac{٤}{١٢}$ | $\frac{١}{٣}$ | $\frac{١}{٣}$ |

مسئلہ ٢٤② میـــــت ٢ عول ٢٧ تصحیح ٥٤

| ٢ زوجہ | ٣٢ بنت | ٨ جدہ③ | اب |
|---|---|---|---|
| $\frac{٣}{٦}$ | $\frac{١٦}{٣٢}$ | $\frac{٤}{٨}$ | $\frac{٤}{٨}$ |

---

① یہ مثال ہے مسئلہ غیر عائلہ کی، اس صورت میں ٦ بنت کو ثلثین اور ٣ جدہ کو سدس ملتے ہیں اور عم عصبہ ہے، لہٰذا بموجب قاعدہ ٢ مخارج الفروض کے مسئلہ ٦ سے ہوا، اس میں سے ثلثین (یعنی ٤) ٦ بنت کو پہنچے اور وہ ان پر ٹوٹتے ہیں، اسی طرح سدس (یعنی ایک) جو تین جدہ کو اور باقی (یعنی ایک) جو تین عم کو پہنچے ان پر ٹوٹتے ہیں، پس یہاں کسر دو فریق سے زیادہ پر واقع ہوئی ہے، لہٰذا اولاً ہر فریق کے سہام و رؤس میں نسبت لحاظ کی، پس درمیان سہام و رؤسِ بنت کے توافق بالنصف پایا، پس نصف رؤس (یعنی ٣) کو کہ وفقِ رؤس ہے، محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے اوپر انھیں کے سیدھ میں لکھ دیا اور درمیان سہام و رؤس جدہ اور عم کے تباین پایا، پس ہر ایک کے کل رؤس (یعنی ٣) کو محفوظ رکھا، اسی طرح یاد داشت کے لیے اوپر لکھ دیا پھر اعدادِ محفوظہ میں باہم نسبت لحاظ کی تو سب میں تماثل پایا، لہٰذا ان میں سے ایک کو (یعنی ایک ٣ کو) اصل مسئلہ (یعنی ٦) میں ضرب دیا، ١٨ حاصل ہوئے، اس میں سے بموجب قاعدہ فصل آیندہ کے ١٢ چھے بنت کو ملے اور یہ ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو دو دو پڑ جاتے ہیں اور تین تین ٣ جدہ اور ٣ عم کو ملے اور یہ بھی ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو ایک ایک پہنچ جاتا ہے۔

② مسئلہ ٢٤ میـــــت ٢ عول ٢٧ تصحیح ٥٤

| ٢ زوجہ | ٣٢ بنت | ٨ جدہ | اب |
|---|---|---|---|
| $\frac{٣}{٦}$ | $\frac{١٦}{٣٢}$ | $\frac{٤}{٨}$ | $\frac{٤}{٨}$ |

یہ مثال ہے مسئلہ عائلہ کی، اس صورت میں ٢ زوجہ کو ثمن اور ٣٢ بنت کو ثلثین اور ہر ایک کو ٨ جدہ اور اب میں سے سدس ملتے ہیں، لہٰذا بموجب قاعدہ مخارج الفروض کے مسئلہ ٢٤ سے ہوا، اس میں سے ثمن (یعنی ٣) دو زوجہ کو پہنچے اور وہ ان پر ٹوٹتے ہیں، اسی طرح ثلثین (یعنی ١٦) جو ٣٢ بنت کو اور سدس (یعنی ٤) جو ٨ جدہ کو پہنچے، وہ ان پر ٹوٹتے ہیں۔ صرف سدس (یعنی ٤) جو اَب کو پہنچے، وہ اُس پر نہیں ٹوٹتے، سو سب ٢٧ ہو گئے، پس یہاں ٢٤ کا عول ٢٧ تک ہوا، پس یہاں پر بھی کسر دو فریق سے زیادہ پر واقع ہوئی، لہٰذا اولاً جن جن فریق کے سہام میں کسر واقع ہوئی ہے، ان کے سہام و رؤس میں نسبت لحاظ کی۔ پس درمیان سہام و رؤس زوجہ کے تباین پایا۔ پس کل رؤس (یعنی ٢) کو محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے اوپر انھیں کی سیدھ میں لکھ دیا اور درمیان سہام و رؤس بنت کے توافق بجزِ من ستۃ عشر (یعنی توافق سولھویں کے ساتھ) پایا، لہٰذا سولھواں حصہ (یعنی ٢) کو کہ وفقِ رؤس ہے، محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے اسی طرح اوپر لکھ دیا اور درمیان سہام و رؤس جدہ توافق بالربع پایا، پس ربع رؤس (یعنی ٢) کو کہ وفقِ رؤس ہے، محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے اسی طرح پر اوپر لکھ دیا، پھر اعدادِ محفوظہ میں نسبت لحاظ کی تو تماثل پایا، لہٰذا ان میں سے ایک کو (یعنی ایک دو کو) عول میں (یعنی ٢٧ میں) ضرب دیا، ٥٤ حاصل ہوئے اس میں سے بموجب قاعدہ فصل آیندہ کے ٦ دو زوجہ کو ملے۔ اب یہ ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک کو تین تین پڑ جاتے ہیں اور ٣٢، ٣٢ بنت کو اور آٹھ، آٹھ ←

④ قاعدہ: اگر تداخل ہو تو ان میں بڑے عدد (یعنی اعدادِ محفوظہ میں ایک ایسا بڑا عدد ہو کہ جتنے اس کے سوا ہیں سب پر پورا تقسیم ہو جاتا ہو) کو اصل مسئلے میں اور در صورت عول کے عول میں (اور در صورتِ رد کے رد میں) ضرب دیں، جیسے:

---

← جدہ کو ملے، وہ بھی ان پر نہیں ٹوٹتے تو ہر ایک کو ایک ایک پڑ جاتے ہیں اور ۸ اَبْ کو پہنچے۔

③ ۸ جدہ، یہ آٹھوں جدہ ایک درجہ والیاں ہیں، ورنہ دور والیاں نزدیک والیوں کے ہوتے محروم ہو جاتی ہیں اور سب امیات (یعنی نانیاں) ہیں نہ کہ ابویات (یعنی دادیاں) ورنہ ابویات اب کے ہوتے محروم ہو جاتیں، اسی طرح تداخل و تباین و توافق کی دوسری مثالوں میں۔ نیز واضح ہو کہ بعض لوگوں کو اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ جدات میں دو سے زیادہ کا وارث ہونا ایک ساتھ نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ اگر جدات دو سے زیادہ ہوں گی تو سب ایک درجے کی نہ ہوں گی، بلکہ بعض نزدیک والیاں ہوں گی اور بعض دور والیاں اور دور والیاں، تو نزدیک والیوں کے ہوتے محروم ہو جائیں گی۔ پس کوئی صورت ایسی نہ نکلے گی جس میں دو جدہ سے زیادہ وارث ہو سکیں۔ پھر جو مثالوں میں آٹھ آٹھ پندرہ پندرہ اور بیس بیس جدہ، بلکہ اس سے بھی زیادہ لکھی جاتی ہیں اور سب وارث گردانی جاتی ہیں اس کی کیا صورت ہے؟ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ پہلے درجے میں اگرچہ دو (یعنی ام الاب و ام الام) سے زیادہ ممکن نہیں، لیکن دوسرے درجے میں تین ممکن ہیں: ام ام الام۔ ام ام الاب۔ ام اب الاب، اور تیسرے درجے میں چار ہو سکتی ہیں ام ام ام الام۔ ام ام ام الاب۔ ام ام اب الاب۔ ام اب اب الاب، اور چوتھے درجے میں پانچ ام ام ام ام الام۔ ام ام ام ام الاب۔ ام ام ام اب الاب۔ ام ام اب اب الاب۔ ام اب اب اب الاب، علیٰ ہٰذا القیاس پانچویں درجے میں چھے اور چھٹے درجے میں سات، اسی طرح جتنا ہی درجے میں اوپر کو بڑھتے جائیں گے، اتنی ہی عدد میں ایک ایک بڑھتی جائیں گی۔ پس ایسی صورتیں جن میں جدات دو سے زیادہ وارث ہو سکیں، بہتیری ہی نکل سکتی ہیں اور ایک درجے کی بہت سی جدات نکالنے کا قاعدہ، جیسا کہ عینی نے شرح کنز میں لکھا ہے، یہ ہے کہ جس قدر جدات ایک درجے کی نکالنی منظور ہوں، اس قدر اولاً لفظ ام لکھا جائے پھر آخر ام کی جگہ لفظ اب لکھے اور باقی ام کو اسی طرح رہنے دے، پھر آخر ام سے اوپر والی کی جگہ بھی لفظ اب لکھے اور باقی ام کو بدستور رہنے دے اسی طرح اوپر کو ایک ایک درجہ اب بڑھاتا جائے، یہاں تک کہ فقط ایک ام اوپر کی رہ جائے، باقی سب کی جگہ لفظ اَب ہو جائے، پس اس قدر جدات ایک درجے کے حاصل ہو جائیں گے، مثلاً: ہم کو چھے جدات ایک درجے کی نکالنی منظور ہیں، پس ہم نے اولاً چھے ام لکھا، اس طرح ام ام ام ام ام الام پھر آخر ام کی جگہ اب لکھا اور باقی کو بدستور رہنے دیا، اس طرح ام ام ام ام ام الاب، پھر آخر ام سے اوپر والی کی جگہ بھی اَب لکھا، اس طرح ام ام ام ام اب الاب پھر اس سے اوپر والی کی جگہ بھی اَب لکھا، اس طرح ام ام ام اب اب الاب، پھر اس سے اوپر والی کی جگہ بھی اب لکھا، اس طرح ام ام اب اب اب الاب پھر اس سے اوپر والی کی جگہ بھی اس طرح ام اب اب اب اب الاب، پس یہ جدہ ایک درجے کی حاصل ہوئیں۔

مسئلہ ۱۲① میـــــت تصحیح ۱۴۴

| ۴ زوجہ | ۳ جدہ | ۱۲ عم |
|---|---|---|
| ۳/۳۶ | ۲/۲۴ | ۷/۸۴ |

مسئلہ ۲۴② میـــــت عول (۲۷) تصحیح ۱۰۸ ۲ ۴

| ۲ زوجہ | ۱۶ جدہ | ۴ بنت | اب |
|---|---|---|---|
| ۳/۱۲ | ۴/۱۶ | ۱۶/۶۴ | ۴/۱۶ |

---

① مسئلہ ۲۴ میـــــت عول (۲۷) تصحیح ۱۰۸ ۲ ۴

| ۲ زوجہ | ۱۶ جدہ | ۴ بنت | اب |
|---|---|---|---|
| ۳/۱۲ | ۴/۱۶ | ۱۶/۶۴ | ۴/۱۶ |

یہ مثال ہے مسئلہ غیر عائلہ کی۔ اس صورت میں زوجہ کو ربع اور جدہ کو سدس ملتے ہیں اور عم عصبہ ہے، لہٰذا بموجب قاعدہ ۴ مخارج الفروض کے مسئلہ ۱۲ سے ہوا، اس میں ربع (یعنی ۳) جو ۴ زوجہ کو اور سدس یعنی (۲) جو ۳ جدہ و اور باقی (یعنی ۷) جو ۱۲ عم کو پہنچے، یہ ان سب پر ٹوٹتے ہیں، پس یہاں بھی دو فریق سے زیادہ پر کسر واقع ہوئی، لہٰذا اولاً ہر فریق کے سہام و رؤس میں نسبت لحاظ کی، ہر ایک کے درمیان تباین پایا، پس ہر ایک کے کل رؤس (یعنی ۴، ۳، ۱۲) کو محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے بدستور اوپر لکھ دیا، پھر اعدادِ محفوظہ میں باہم نسبت لحاظ کی تو تداخل پایا (اس لیے کہ ۱۲، ۴، ۳ پر پورا پورا تقسیم ہو جاتا ہے) لہٰذا بارہ کو کہ ان میں بڑا ہے اصل مسئلہ (یعنی، ۱۲) میں ضرب دیا، ۱۴۴ حاصل ہوئے، اس میں سے بموجب قاعدہ فصل آیندہ کے ۳۶ چار زوجہ کو ملے گا اور ۲۴ تین جدہ کو اور ۸۴ بارہ عم کو، اب یہ ان پر نہیں ٹوٹتے، ہر ایک پر پورے تقسیم ہو جاتے ہیں۔

② مسئلہ ۲۴ میـــــت عول ۲۷ تصحیح ۱۰۸ ۲ ۴

| ۲ زوجہ | ۱۶ جدہ | اب | ۴ بنت |
|---|---|---|---|
| ۳/۱۲ | ۴/۱۶ | ۴/۱۶ | ۱۶/۶۴ |

یہ مثال ہے مسئلہ عائلہ کی، اس صورت میں ۲ زوجہ کو ثمن اور ہر ایک کو ۱۶ جدہ اور اب میں سے سدس اور ۴ بنت کو ثلثین ملتے ہیں، لہٰذا بموجب قاعدہ ۵ مخارج الفروض کے مسئلہ ۲۴ سے ہوا، اس میں سے ثمن (یعنی ۳) جو ۲ زوجہ کو اور سدس (یعنی ۴) جو ۱۶ جدہ کو پہنچے، اُن پر ٹوٹتے ہیں اور سدس (یعنی ۴) جو اَب کو اور ثلثین (یعنی ۱۶) جو ۴ بنت کو پہنچے، ان پر نہیں ٹوٹتے، سو سب ۲۷ ہو گئے۔ پس یہاں ۲۴ کا عول ۲۷ تک ہوا، پس یہاں کسر دو فریق پر واقع ہوئی، لہٰذا اولاً جن فریق کے سہام میں کسر واقع ہوئی ہے، ان کے سہام و رؤس میں نسبت لحاظ کی، پس درمیان سہام و رؤس زوجہ کے تباین پایا۔ لہٰذا کل رؤس (یعنی ۲) کو محفوظ رکھا اور درمیان سہام و رؤس کے توافق بالربع پایا، لہٰذا ربع رؤس (یعنی ۴) کو کہ وفقِ رؤس ہے محفوظ رکھا اور ہر ایک کو یاد داشت کے لیے بدستور اوپر لکھ دیا۔ پھر اعدادِ محفوظہ میں کہ ۲، ۴ ہیں باہم نسبت لحاظ کی تو تداخل پایا، پس ۴ کو کہ ان میں بڑا ہے عول میں (یعنی ۲۷ میں) ضرب دیا، ۱۰۸ حاصل ہوئے، اس میں سے حسبِ قاعدہ فصل آیندہ کے ۱۲ زوجہ کو دیے اور ۱۶ سولہ جدہ کو اور ۱۶ اَب کو اور ۶۴ چار بنت کو، اب یہ کسی پر نہیں ٹوٹتے سب پر پورے تقسیم ہو جاتے ہیں۔

⑤ قاعدہ: اگر تباین ہو (یعنی سب اعدادِ محفوظہ متباین ہوں) تو ایک کو دوسرے میں ضرب دیں، پھر اس کے حاصل کو تیسرے (اگر تیسرا ہو) میں۔ اسی طرح اس کے حاصل کو چوتھے (اگر چوتھا ہو) میں۔ (استقرا سے معلوم ہوا کہ کسر چار فریق سے زیادہ پر نہیں واقع ہوتی)۔ پھر حاصل اخیر کو اصل مسئلے میں اور درصورت عول کے عول میں (اور درصورت رد کے رد میں) ضرب دیں، جیسے:

مسئلہ۲۴① میـــــت تصحیح ۵۰۴۰

| ۲ زوجہ | ۱۰ بنت | ۶ جدہ | ۷ عم |
|---|---|---|---|
| ۳/۶۳۰ | ۱۶/۳۳۶۰ | ۴/۸۴۰ | ۱/۲۱۰ |

مسئلہ۲۴② میـــــت عول ۲۷، ۵ تصحیح ۸۱۰، ۳ (۲ ۵ ۳)

| ۲ زوجہ | ۱۰ بنت | ۶ جدہ | اب |
|---|---|---|---|
| ۳/۹۰ | ۱۶/۴۸۰ | ۴/۱۲۰ | ۴/۱۲۰ |

⑥ قاعدہ: اگر اعدادِ محفوظہ میں سے کسی③ دو میں توافق ہو تو ایک کے وفق کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں،

---

① یہ مثال مسئلہ غیر عائلہ کی ہے، اس صورت میں ۲ زوجہ کو ثمن اور ۱۰ بنت کو ثلثین اور ۶ جدہ کو سدس ملتے ہیں اور عم عصبہ ہے، لہٰذا بموجب قاعدہ ۵ مخارج الفروض کے مسئلہ ۲۴ سے ہوا، اس میں سے ثمن (یعنی ۳) جو دو زوجہ کو ملے اور ثلثین (یعنی ۱۶) جو ۱۰ بنت کو اور سدس (یعنی چار) جو ۶ جدہ کو اور باقی (یعنی ایک) جو عم کو ملے، ان سب پر ٹوٹتے ہیں، پس یہاں بھی کسر دو فریق سے زیادہ پر واقع ہوئی، اور چونکہ ہر فریق کے سہام میں کسر واقع ہوئی ہے، لہٰذا سب فریق کے سہام و رؤس میں نسبت لحاظ کی، پس درمیان سہام و رؤس زوجہ کے تباین پایا، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۳) کو محفوظ رکھا اور درمیان سہام و رؤس بنت اور جدہ کے توافق بالنصف پایا، پس ہر ایک کے نصف رؤس (یعنی ۵، ۳) کو کہ وفقِ رؤس ہیں، محفوظ رکھا اور درمیان سہام و رؤس عم کے تباین پایا، پس کل رؤس (یعنی ۷) کو محفوظ رکھا اور ہر ایک کو یاد داشت کے لیے بدستور اوپر لکھ دیا، پھر اعدادِ محفوظہ میں کہ ۲، ۵، ۳، ۷ ہیں باہم نسبت لحاظ کی تو سب میں تباین پایا، لہٰذا ایک (مثلاً: ۷) کو دوسرے (یعنی ۳) میں، مثلاً ضرب دیا، ۲۱ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو تیسری (یعنی ۵) میں، مثلاً: ضرب دیا، ۱۰۵ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو چوتھے (یعنی ۲) میں، مثلاً: ضرب دیا، ۲۱۰ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل اخیر (یعنی ۲۱۰) کو اصل مسئلہ (یعنی ۲۴) میں ضرب دیا، ۵۰۴۰ حاصل ہوئے، اس میں سے بموجب قاعدہ فصل آیندہ کے ۶۳۰ دو زوجہ کو پہنچے اور ۳۳۶۰ دس بنت کو، ۸۴۰ چھے جدہ کو ۲۱۰ سات عم کو، اب یہ کسی پر نہیں ٹوٹتے، سب پر پورے تقسیم ہو جاتے ہیں۔

② یہ مثال مسئلہ عائلہ کی ہے، اس مثال کی شرح کو پہلی مثال کی شرح پر، جو ابھی گزری ہے، قیاس کریں۔ دونوں کے طریقِ عمل میں چنداں تفاوت نہیں، سوائے اس کے کہ اِس میں عول ہے اور اُس میں عول نہیں۔

③ قولہ: کسی دو میں توافق ہو، یعنی اعدادِ محفوظہ کے متوافق ہونے کے لیے یہ ضرور نہیں کہ سب متوافق ہوں، بلکہ ان میں سے کسی دو کا متوافق ہونا کافی ہے اور واضح ہو کہ یہاں توافق سے توافقِ خاص مراد ہے جو فصل ۲ کے متن میں مذکور ہے اور اس کے بعد جو اسی قاعدے میں لفظ توافق مذکور ہے اس سے عام مراد ہے، جیسا کہ تصریح اس کی فصل ۲ کے حاشیے میں گزری۔

پھر اس کے حاصل اور تیسرے (اگر تیسرا ہو) میں نسبت لحاظ کریں۔ اگر توافق ہو تو بدستور ایک کے وفق کو دوسرے کے کل میں اور تباین ہو تو ایک کے کل کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں، اسی طرح اس حاصل اور چوتھے (اگر چوتھا ہو) میں نسبت لحاظ کر کے بدستور عمل کریں (استقرا سے معلوم ہوا کہ کسر چار فریق سے زیادہ پر نہیں واقع ہوتی) پھر حاصل اخیر کو اصل مسئلے میں اور درصورت عول کے عول میں (اور درصورت رد کے رد میں) ضرب دیں، جیسے:

۴ ۹ ۱۵ ۶

مسئلہ ۲۴① میــــت تصحیح ۱۵ ۴۳۲۰

| ۴ زوجہ | ۱۸ بنت | ۱۵ جدہ | ۶ عم |
|---|---|---|---|
| $\frac{۳}{۵۴۰}$ | $\frac{۱۶}{۲۸۸۰}$ | $\frac{۴}{۷۲۰}$ | $\frac{۱}{۸۰}$ |

مسئلہ ۲۴② میــــت ۲۴ عول (۲۷) تصحیح ۴۸۶۰

| ۴ زوجہ | ۱۸ بنت | ۱۵ جدہ | اب |
|---|---|---|---|
| $\frac{۳}{۵۴۰}$ | $\frac{۱۶}{۲۸۸۰}$ | $\frac{۴}{۷۲۰}$ | $\frac{۲}{۷۲۰}$ |

---

① یہ مثال ہے مسئلہ غیر عائلہ کی، اس صورت میں ۴ زوجہ کو ثمن اور ۱۸ بنت کو ثلثین اور ۱۵ جدہ کو سدس ملتے ہیں اور عم عصبہ ہے، لہٰذا بموجب قاعدہ مخارج الفروض کے مسئلہ ۲۴ سے ہوا، اس میں سے ثمن (یعنی ۳) جو ۴ زوجہ کو، ثلثین (یعنی ۱۶) جو ۱۸ بنت کو اور سدس (یعنی ۴) جو ۱۵ جدہ کو اور باقی (یعنی ایک) جو ۶ عم کو پہنچے، ان سب پر ٹوٹتے ہیں، پس یہاں دو فریق سے زیادہ پر کسر واقع ہوئی اور چونکہ ہر فریق کے سہام و رؤس میں نسبت لحاظ کی، پس درمیان سہام و رؤس زوجہ کے تباین پایا، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۴) کو محفوظ رکھا اور درمیان سہام و رؤس بنت کے توافق بالنصف پایا، لہٰذا نصف رؤس (یعنی ۹) کو کہ وفق رؤس ہے، محفوظ رکھا اور درمیان سہام و رؤس جدہ و عم کے تباین پایا، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۱۵، ۶) کو محفوظ رکھا اور ہر ایک کو یاد داشت کے لیے بدستور اوپر لکھ دیا، پھر اعدادِ محفوظہ میں کہ یہ ۴، ۹، ۱۵، ۶ ہیں نسبت لحاظ کی تو ۶، ۱۵ میں توافق بالثلث پایا، لہٰذا ایک (مثلاً ۶) کے ثلث (یعنی ۲) کو کہ وفق رؤس ہے دوسرے (یعنی ۱۵) کے کل میں ضرب دیا، ۳۰ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل (یعنی ۳۰) اور تیسرے (یعنی ۹) میں، مثلاً: نسبت لحاظ کی تو ان میں بھی توافق بالثلث پایا، لہٰذا ایک (مثلاً ۳۰) کے ثلث (یعنی ۱۰) کو دوسرے (یعنی ۹) کے کل میں ضرب دیا، ۹۰ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل (یعنی ۹۰) اور چوتھے (یعنی ۴) میں، مثلاً نسبت لحاظ کی تو توافق بالنصف پایا، لہٰذا ایک مثلاً ۴ کے نصف (یعنی۲) کو دوسرے (یعنی ۹۰) کے کل میں ضرب دیا، ۱۸۰ حاصل ہوئے، پس اس حاصل اخیر (یعنی ۱۸۰) کو اصل مسئلے (یعنی ۲۴) میں ضرب دیا تو ۴۳۲۰ حاصل ہوئے، اس میں حسبِ قاعدہ فصل آیندہ کے ۵۴۰ چار زوجہ کو دیے اور ۲۸۸۰ اٹھارہ بنت کو اور ۷۲۰، ۱۵ پندرہ جدہ کو اور ۱۸۰ چھے عم کو، اب یہ کسی پر نہیں ٹوٹتے، سب پر پورے بٹ جاتے ہیں۔

② یہ مثال ہے مسئلہ عائلہ کی، اس مثال کی شرح کو بھی پہلی مثال کی شرح پر، جو ابھی گزری ہے، قیاس کر لیں، دونوں کے طریق پر عمل میں چنداں تفاوت نہیں ہے، سوائے اُس کے کہ اس میں عول نہیں۔

فرع: اگر کبھی اعدادِ محفوظہ میں کئی نسبتیں① جمع ہو جائیں تو اعدادِ متماثلہ میں سے کسی ایک کو اور اعدادِ متداخلہ میں سے بڑی کو لے لیں اور باقی اعداد میں حسبِ قواعدِ سابقہ کے عمل کریں۔

* * *

---

① قولہ: کئی نسبتیں جمع ہو جائیں، خواہ دو دو، جیسے: تماثل، تداخل ۲، ۲، ۴ یا تماثل، توافق ۴، ۲ یا تماثل، تباین ۴، ۴، ۵ یا تداخل، تباین ۲، ۴، ۵ یا تداخل، توافق ۲، ۴، ۶ یا توافق، تباین ۴، ۶، ۷، خواہ تین تین جیسے تماثل، تداخل، تباین ۲، ۲، ۴، ۵ یا تماثل، تداخل، توافق ۲، ۲، ۴، ۶ یا تماثل، تباین، توافق ۴، ۴، ۶، ۷ یا تداخل تباین توافق ۲، ۴، ۶، ۵ تو ان صورتوں میں سے جس صورت میں تماثل ہو تو اس صورت میں اعدادِ متماثلہ میں سے صرف کسی ایک کو لے کر اس میں اور باقی اعداد میں نسبت لحاظ کر کے حسبِ قواعدِ بالا تصحیح کے عمل کریں اور جس صورت میں تداخل ہو تو اس صورت میں اعدادِ متداخلہ سے کسی ایک کو اور اعدادِ متداخلہ میں سے بڑے عدد کو لے کر اس میں اور باقی اعداد میں نسبت لحاظ کر کے حسبِ قواعد کار بند ہوں اور جس صورت میں تماثل و تداخل دونوں ہوں تو اس صورت میں اعدادِ متماثلہ میں سے بڑے عدد کو لے کر اس میں اور باقی اعداد میں نسبت لحاظ کر کے بدستور عمل کریں، اور واضح ہو کہ اجتماع چاروں نسبتوں کا کبھی نہ ہوگا، جیسا کہ استقرا سے معلوم ہوا۔

## فصل سوم:

# تصحیحِ سہام کے بیان میں

1 اگر اس بات کا دریافت کرنا منظور ہو کہ ہر فریق کو تصحیح سے کتنا پہنچتا ہے تو جتنا ہر فریق کو اصل مسئلہ یا عول (یا رد) سے ملا ہے، اس کو اس عدد میں ضرب دیں جس کو اصل مسئلہ یا عول (یا رد) میں ضرب دیا تھا، جو حاصل ہو، ① وہی حصہ اس فریق کا ہے تصحیح سے۔

---

① قولہ: جو حاصل ہو وہی حصہ، مثلاً: پہلے قاعدے کی پہلی مثال میں ہر ایک کو اب و ام میں سے اصل مسئلے سے ایک ایک ملے تھے، ان کو پانچ میں کہ اصل مسئلے میں ضرب دیا گیا تھا، ضرب دیا، پانچ پانچ حاصل ہوئے، پس یہی پانچ پانچ ان ہر ایک کے حصے تصحیح سے ہوئے اور پانچ بنت کو اصل مسئلے سے ۴ ملے تھے، اس کو بھی اسی ۵ میں ضرب دیا، ۲۰ حاصل ہوئے، پس یہی ۲۰ حصے ان ۵ بنت کے تصحیح سے ہوئے اور اسی قاعدے کی دوسری مثال میں زوج کو عول سے ۳ ملے تھے، اس کو ۵ میں کہ عول میں ضرب دیا گیا تھا، ضرب دیا، ۱۵ حاصل ہوئے، پس یہی پندرہ زوج کا حصہ تصحیح سے ہوا اور اخت عینی کو عول سے ۴ ملے تھے، اس کو بھی اسی ۵ میں ضرب دیا، ۲۰ حاصل ہوئے، پس یہی ۲۰ ان ۵ اخت عینی کے حصے تصحیح سے ہوئے۔ تیسرے قاعدے کی پہلی مثال میں ۶ بنت کو اصل مسئلے سے ۴ ملے تھے، اس کو ۳ میں کہ اصل مسئلے میں ضرب دیا گیا تھا، ضرب دیا، ۱۲ حاصل ہوئے، پس یہی بارہ ان چھے بنت کے حصے تصحیح سے ہوئے اور ہر ایک کو ۳ جدہ اور ۳ عم میں سے اصل مسئلے سے ایک ایک ملے تھے، ان کو بھی اسی تین میں ضرب دیا، تین تین حاصل ہوئے، پس یہی تین ان ہر ایک کے حصے تصحیح سے ہوئے۔ اسی قاعدے کی دوسری مثال میں ۲ زوجہ کو عول سے ۳ ملے تھے ۲ میں کہ عول میں ضرب دیا گیا تھا، ضرب دیا، ۶ حاصل ہوئے، پس یہی ۶ ان دو زوجہ کے حصے تصحیح سے ہوئے اور ۲۲ بنت کو عول سے ۱۶ ملے تھے، ان کو بھی اسی ۲ میں ضرب دیا، ۳۲ حاصل ہوئے۔ پس یہی ۳۲ ان ۳۲ بنت کے حصے تصحیح سے ہوئے اور ہر ایک کو ۸ جدہ اور اب میں سے عول سے چار چار ملے تھے ان کو بھی انھیں دو میں ضرب دیا آٹھ آٹھ حاصل ہوئے، پس یہی آٹھ آٹھ ان ہر ایک کے حصے ہوئے تصحیح سے اور چھٹے قاعدے کی پہلی مثال میں ۴ زوجہ کو اصل مسئلے سے ۳ ملے تھے، اس کو ۱۸۰ میں کہ اصل مسئلے میں ضرب دیا گیا تھا، ضرب دیا، ۵۴۰ حاصل ہوئے، پس ۵۴۰ ان چار زوجہ کے تصحیح سے ہوئے اور ۱۸ بنت کو اصل مسئلے سے ۱۶ ملے تھے، اس کو بھی اسی ۱۸۰ میں ضرب دیا، ۲۸۸۰ حاصل ہوئے، پس ۲۸۸۰ ان اٹھارہ بنت کے حصے تصحیح سے ہوئے اور ۱۵ جدہ کو اصل مسئلے سے ۴ ملے تھے، اس کو بھی اسی ۱۸۰ میں ضرب دیا، ۷۲۰ حاصل ہوئے، پس یہی ۷۲۰ ان ۱۵ جدہ کے حصے تصحیح سے ہوئے اور عم کو اصل مسئلے سے ایک ملا تھا، اس کو بھی اسی ۱۸۰ میں ضرب دیا، وہی ۱۸۰ حاصل ہوئے، پس یہی ۱۸۰ ان چھے عم کے حصے تصحیح سے ہوئے، اور اسی قاعدے کی دوسری مثال میں ہر ایک کے حصے کو جو عول سے ملے تھے ۱۸۰ میں، جو عول میں ضرب دیا گیا تھا، ضرب دیا، ہر ایک کو تصحیح سے اسی قدر حاصل ہوا، جس قدر اس قاعدے کی پہلی مثال میں حاصل ہوا تھا اور باقی مثالوں کو اسی پر قیاس کر لیں۔

۴ اگر اس بات کا دریافت کرنا منظور ہو کہ ہر ایک شخص کو تصحیح سے کتنا پہنچتا ہے تو جتنا ہر فریق کو تصحیح سے ملا ہے، اس کو اس کے اشخاص پر تقسیم کر دیں، جو خارج قسمت ہو وہی حصہ اس فریق کے ہر ایک شخص کا ہے، جیسا کہ مثالوں کی شرح میں تامل کرنے سے ظاہر ہو گا۔

* * *

باب ہفتم:

# رد کے بیان میں

۱ ردّ عول کا ضد ہے۔ اس لیے کہ عول سے مخرج بڑھ جاتا ہے، جیسا کہ سابقاً واضح ہوا اور رد سے مخرج گھٹ جاتا ہے، جیسا کہ واضح ہوگا۔ إن شاء اللہ تعالیٰ

۲ جو کچھ ذوی الفروض سے بچے اور عصبات کسی قسم کے نہ ہوں تو سوائے① زوجین کے انھیں ذوی الفروض پر بقدر ان کے حصۂ رسدی کے رد ہوگا۔ (حسبِ قواعد آیندہ کے)

۳ رد کے چار قاعدے ہیں:

قاعدہ①: جب مسئلے میں صرف من یرد② علیہ ایک جنس ہوں③ تو مسئلہ④ ان کے رؤس سے ہوگا، جیسے:

مسئلہ ۳ ـــ میـــــت⑤

| ۳ بنت |
|---|
| ۳ |

مسئلہ ۴ ـــ میـــــت⑥

| ۴ بنت |
|---|
| ۴ |

مسئلہ ۵ ـــ میـــــت⑦

| ۵ جدہ |
|---|
| ۵ |

---

① قولہ: سوائے زوجین کے، یہ مذہب قدمائے حنفیہ کا ہے کہ زوجین پر رد کرنے کو اصلاً جائز نہیں رکھتے، خواہ بیت المال منتظم ہو یا غیر منتظم اور متاخرین کا یہ قول ہے کہ جب بیت المال غیر منتظم ہو تو ان پر رد جائز ہے در صورت نہ ہونے دوسرے مستحقین کے۔ رد المختار میں مستصفی سے نقل کیا ہے کہ اس زمانے میں فتوی اسی پر ہے، اس کا بیان سابق میں بھی گزرا ہے۔

② قولہ: صرف من یرد علیہ، یعنی ان کے ساتھ من لا یرد علیہ نہ ہو۔ من یرد علیہ سے ذوالفروض نسبیہ مراد ہیں، جن پر رد ہوتا ہے اور وہ ماسوا زوجین کے ہیں اور من لا یرد علیہ سے ذو الفروض سببیہ مراد ہیں، جن پر رد نہیں ہوتا اور وہ زوجین ہیں۔

③ قولہ: ایک جنس ہوں، یعنی دو یا تین جنس نہ ہوں، جیسا کہ دوسرے قاعدے میں ہے۔

④ قولہ: مسئلہ ان کے رؤس سے ہوگا، یعنی جتنے عدد من یرد علیہ ہوں، اتنے سے مسئلہ ہوگا، یعنی اتنے ہی حصے مال کے کیے جائیں گے۔

⑤ اس مثال میں من یرد علیہ (یعنی بنت) تین عدد ہیں، لہٰذا مسئلہ تین سے ہوا۔

⑥ قولہ اس مثال میں من یرد علیہ (یعنی بنت) ۴ عدد ہیں، لہٰذا مسئلہ ۴ سے ہوا۔

⑦ قولہ اس مثال میں من یرد علیہ (یعنی جدہ) ۵ عدد ہیں، لہٰذا مسئلہ ۵ سے ہوا۔

قاعدہ ②: جب مسئلے میں صرف من یرد علیہ① دو جنس② یا تین جنس ہوں تو مسئلہ③ ان (یعنی ذوالفروض نسبیہ) کے سہام سے ہوگا یعنی ۲ سے ہوگا، جب مسئلے میں ۲ سدس④ ہوں اور ۳ سے جب ثلث وسدس⑤ ہوں اور ۴ سے جب نصف وسدس⑥ ہوں اور ۵ سے جب ثلثین وسدس⑦ یا نصف و دوسدس⑧ یا نصف و

---

① قولہ: صرف من یرد علیہ، یعنی من لا یرد علیہ ان کے ساتھ نہ ہو۔

② قولہ: دو جنس یا تین جنس، چونکہ استقرا سے معلوم ہو چکا ہے کہ من یرد علیہ تین جنس سے زیادہ کسی مسئلے میں نہیں پائے جاتے، لہٰذا یہ لفظ کہا گیا نہ یہ لفظ ''دو جنس یا زیادہ'' اس لیے کہ اس میں اس بات کا ابہام ہے کہ من یرد علیہ کبھی تین جنس سے زیادہ بھی پائے جاتے ہیں، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

③ قولہ: مسئلہ ان کے سہام سے ہوگا، جو ان کو حسبِ قواعدِ مخارج الفروض کے چھے بچیں گے، جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوگا، اور اگر کسر واقع ہو تو بموجبِ قواعدِ تصحیح کے صحیح کر لیں، جیسے:

مسئلہ ۳ میت تصحیح ۶

| ۳ اخت لام | ام |
|---|---|
| ۲/۴ | ۱/۲ |

مسئلہ ۳ میت تصحیح ۱۵

| ۳ اخت لام | ۲ جدہ |
|---|---|
| ۲/۱۰ | ۱/۵ |

④ قولہ: دو سدس ہوں، مسئلہ ۲ میت

| اخت لاب | جدہ |
|---|---|
| ۱ | ۱ |

چونکہ اس مثال میں ان کو حسبِ قاعدہ مخارج الفروض کے ۶ سے مسئلہ ہو کر سہام پہنچے ہر ایک کو سدس سدس، یعنی ایک ایک، لہٰذا مسئلہ ۲ سے ہوا۔

⑤ قولہ: ثلث وسدس ہوں، مسئلہ ۳ میت

| اخت اخیافی | ام |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

چونکہ اس مثال میں ان کو حسبِ قاعدہ مخارج الفروض کے مسئلہ ۳ سے ہو کر ۳ سہام پہنچے ہیں۔ ثلث (یعنی ۲) دو اخت اخیافی کو اور سدس (یعنی ایک) ام کو، لہٰذا مسئلہ ۳ سے ہوا، باقی آیندہ مثالوں کو بھی اسی پر قیاس کر لیں۔

⑥ قولہ: جب نصف وسدس ہوں، مسئلہ ۴ میت

| بنت | ام |
|---|---|
| ۳ | ۱ |

⑦ قولہ: جب ثلثین وسدس ہوں، مسئلہ ۵ میت

| ۲ بنت | ام |
|---|---|
| ۴ | ۱ |

⑧ قولہ: نصف وسدس، مسئلہ ۵ میت

| بنت | بنت الابن | ام |
|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۱ |

ثلث① ہوں۔

قاعدہ ③: جب من یرد علیہ ایک جنس ہوں اور ان کے ساتھ من لا یرد علیہ (یعنی زوج یا زوجہ) بھی ہو تو من لا یرد علیہ کا فرض اس کے اقل② مخارج دے کر دیکھیں، باقی (یعنی جو کچھ بعد دینے فرض من لا یرد علیہ کے بچ رہے) اگر رؤس من یرد علیہ پر پورا تقسیم ہو جائے (یعنی حاجت ضرب کی نہیں) فبہا، جیسے:

مسئلہ۴③ میـــــت

| زوج | بنت |
|---|---|
| ۱ | ۳ |

ورنہ حسبِ قواعدِ④ تصحیح کے عمل کریں، جیسے:

مسئلہ۴⑤ میـــــت تصحیح ۲۰

| زوج | ۵ بنت |
|---|---|
| ۱/۵ | ۳/۱۵ |

---

① قولہ: نصف وثلث ہوں، مسئلہ ۵ میـــــت

| اخت عینی | ام |
|---|---|
| ۴ | ۱ |

② قولہ: اس کے اقل مخارج، یعنی من لا یرد علیہ (یعنی زوج و زوجہ کے) اقل مخارج اور اس اقل مخارج سے وہ مخرج فرض زوج و زوجہ کا مراد ہے جو ان کے لیے حالتِ انفراد میں مقرر ہے اور وہ تین ہیں ۲، ۴، ۸، اس لیے کہ اگر من لا یرد علیہ زوج ہے تو مخرج مذکور ۲، ۴ ہے، کیوں کہ فرض زوج کا نصف و ربع ہے اور مخرج نصف کا حالتِ انفراد میں ۲ ہے اور ربع کا ۴، اور اگر من لا یرد علیہ زوجہ ہے تو مخرج مذکور ۴، ۸ ہیں، کیوں کہ فرض زوجہ کا ربع و ثمن ہے اور مخرج ربع کا حالتِ انفراد میں ۴ ہے اور ثمن کا ۸، جیسا کہ باب مخارج الفروض میں گزرا۔

③ اس مثال میں جب من لا یرد علیہ (یعنی زوج کو) اس کا فرض یعنی ربع اقل مخارج، یعنی ۴ سے دیا تو ۳ بچے اور یہ رؤس من لا یرد علیہ پر کہ وہ بھی ۳ ہیں پورے بٹ جاتے ہیں۔

④ قولہ: ورنہ حسبِ قواعد ....الخ یعنی اگر باقی رؤس من یرد علیہ پر پورا تقسیم نہ ہو، بلکہ کسر واقع ہو تو بموجبِ قواعدِ تصحیح کے صحیح کر لیں۔

⑤ اس مثال میں جب من لا یرد علیہ (یعنی زوج) کو اس کا فرض یعنی ربع اقل مخارج (یعنی ۴) سے دیا تو تین باقی رہے اور یہ تین رؤس من یرد علیہ (یعنی ۵) پر ٹوٹتے ہیں اور دونوں میں تباین ہے، لہٰذا بموجبِ قاعدۂ تصحیح کے کل رؤس من یرد علیہ (یعنی ۵) کو اصل مسئلہ (یعنی ۴) میں ضرب دیا، ۲۰ حاصل ہوئے، اس میں سے بموجبِ قاعدۂ فصل بعد تصحیح کے ۵ زوج کو اور ۱۵ پانچ بنت کو دیا، اب یہ نہیں ٹوٹتے، بلکہ پورے بٹ جاتے ہیں۔

مسئلہ ۸① $^{۳}$ میــــت تصحیح $^{۵}$ ۱۲۰

| ۳ زوجہ | ۵ بنت |
|---|---|
| $\frac{۱}{۱۵}$ | $\frac{۷}{۱۰۵}$ |

مسئلہ ۴② میــــت تصحیح ۸

| زوج | ۲ بنت |
|---|---|
| $\frac{۱}{۲}$ | $\frac{۳}{۶}$ |

قاعدہ④: جب من یرد علیہ دو جنس ہوں (استقرا سے معلوم ہو چکا ہے کہ ایسی صورت میں من یرد علیہ دو جنس سے زیادہ نہیں پائے جاتے) اور ان کے ساتھ من لا یرد علیہ بھی ہو تو من لا یرد علیہ کا فرض اس کے اقل مخارج سے دے کر دیکھیں باقی (یعنی جو کچھ دینے فرض من لا یرد علیہ کے بچ رہے) اگر سہام من یرد علیہ③ پر پورا تقسیم ہو جائے فبہا (یعنی حاجت ضرب کی نہیں) اور یہ اسی صورت میں④ ہوتا ہے کہ زوجہ کو ربع ملے (ایک ہو یا کئی) اور باقی درمیان اہلِ رد (یعنی من یرد علیہ) کے ۳

---

① اس مثال میں جب من لا یرد علیہ (یعنی ۳ زوجہ) کو اس کا فرض (یعنی ثمن) کہ ایک ہوتا ہے اقل مخارج (یعنی ۸) سے دیا تو ۷ باقی رہے اور یہ ۷ رؤس من یرد علیہ (یعنی ۵ بنت) پر ٹوٹتے ہیں اور ایک جو ۳ زوجہ کو ملا تھا وہ بھی ٹوٹتا ہے، پس یہاں کسر دو فریق پر واقع ہوئی، پس درمیان سہام و رؤس ہر ایک کی نسبت لحاظ کی، پس درمیان سہام و رؤس ہر ایک کے تباین پایا، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۳، ۵) کو محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے ہر ایک کو بدستور اوپر لکھ دیا، پھر اعدادِ محفوظہ (یعنی ۳، ۵) میں نسبت لحاظ کی تو تباین پایا، لہٰذا بموجبِ قاعدہ ۵ تصحیح کے ایک کو دوسرے میں ضرب دیا، ۱۵ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو اصل مسئلے (یعنی ۸) میں ضرب دیا، ۱۲۰ حاصل ہوئے، اس میں سے حسبِ قاعدہ فصل ۴ بعد تصحیح کے، ۱۵ ملے، ۳ زوجہ کو اور ۱۰۵ بنت کو دیا، اب یہ نہیں ٹوٹتے، ہر ایک پر پورے بٹ جاتے ہیں۔

② اس مثال کی شرح کو بھی اگلی مثال کی شرح پر قیاس کر لیں، فرق دونوں میں یہی ہے کہ یہ مثال توافق کی ہے اور وہ تباین کی۔

③ قولہ: سہام من یرد علیہ، یہاں سہام من یرد علیہ سے وہ سہام مراد ہیں جو مسئلے میں من یرد علیہ سے بلا انضمام من لا یرد علیہ کے من یرد علیہ کو ملیں، یعنی پہلے من لا یرد علیہ کا فرض اس کے اقل مخارج سے دے دیں، بعد اس کے اس کو معدوم فرض کر کے من یرد علیہ کا مسئلہ حسبِ قواعد مخارج الفروض کے کریں، اس میں سے جو کچھ من یرد علیہ کو ملے، وہی سہام من یرد علیہ ہیں، اور واضح ہو کہ سہام من یرد علیہ کی علامت کی یہ پہلی صورت (مہمہ) مقرر کی گئی ہے، جہاں یہ صورت اس کتاب میں لکھی گئی ہے، اس سے یہی مراد سمجھیں۔

④ قولہ: اسی صورت میں جب من لا یرد علیہ (یعنی زوجہ) کو اس کا فرض (یعنی ربع) اقل مخارج (یعنی ۴) سے دیا تو ۳ باقی بچ رہے، بعد اس کے من لا یرد علیہ کو معدوم فرض کر کے من یرد علیہ (یعنی جدہ اور ۲ اخت اخیافی) کا مسئلہ علاحدہ ←

حصے ہوں (جیسا کہ مثال سے واضح ہوگا):

مسئلہ۴ میــــت

| زوجہ | جدہ | ۲ اخت اخیافی |
|---|---|---|
| ۱ | ۱ | ۲ |

ورنہ کل (یعنی اگر باقی سہام من یردعلیہ پر پورا تقسیم نہ ہوتو کل سہام من یردعلیہ کو ...الخ) سہام من یرد علیہ کو اقل مخارج مذکور میں ضرب دیں، پھر فرض من لا یرد علیہ کو (جو اس کو اقل مخارج مذکور سے ملا ہے) کل سہام میں من یرد علیہ میں اور سہام ہرفریق، (یعنی من لا یرد علیہ و ہرفریق من یرد علیہ کا) (یعنی جو دینے فرض من لا یرد علیہ بچ رہا ہے) مذکور میں ضرب دیں جو حاصل ہو، وہی دونوں کا حصہ ہوگا، جیسے:

۴ ۵ ۶

مسئلہ۸① میــــت تصحیح ۴۰ تصحیح ۲۴۰۰

| ۴ زوجہ | ۵ بنت | ۶ جدہ |
|---|---|---|
| ۱/۵ | ۴/۲۸ | ۱/۷ |
| ۳۰۰ | ۱۶۸۰ | ۴۲۰ |

④ پھر② اگر کسی فریق پر کسر واقع ہوتو حسبِ قواعدِ تصحیح کے صحیح کر لیں۔

* * *

---

← کیا تو ۶ سے ہوا، اس میں سے سدس (یعنی ایک) جدہ کو اور ثلث (یعنی ۲) دو اخت لام کو پہنچے، پس کل سہام من یرد علیہ ۳ ہوئے اور تین ہی باقی بھی تھے۔ پس باقی، یعنی تین، اس صورت میں سہام من یرد علیہ پر پورے بٹ گئے۔

①

۴ ۵ ۶

مسئلہ۸ میــــت تصحیح ۴۰ تصحیح ۲۴۰۰

| ۴ زوجہ | ۵ بنت | ۶ جدہ |
|---|---|---|
| ۱/۵ | ۴/۲۸ | ۱/۷ |
| ۳۰۰ | ۱۶۸۰ | ۴۲۰ |

اس صورت میں جب من لا یرد علیہ (یعنی زوجہ) کو اس کا فرض (یعنی ثمن) کہ ایک ہوتا ہے، اقل مخارج (یعنی ۸) سے دے دیا تو ۷ باقی رہے۔ اس کے بعد من لا یرد علیہ کو معدوم فرض کر کے من یرد علیہ (یعنی ۵ بنت اور ۶ جدہ) کا مسئلہ علاحدہ کیا تو ۶ سے ہوا، اس سے ثلثین (یعنی ۴) پانچ بنت کو اور سدس (یعنی ایک) ۶ جدہ کو دیا، پس کل سہام من یرد علیہ کے ۵ ہوئے اور ۷ جو باقی تھے اس ۵ پر پورے تقسیم نہیں ہوتے، لہٰذا اس ۵ کو (کہ کل سہام من یرد علیہ ہیں) اقل مخارج مذکور (یعنی ۸) میں ←

---

← ضرب دیا، ۴۰ حاصل ہوئے، پھر فرض من لا یرد علیہ (یعنی ایک) کو کل سہام من یرد علیہ (یعنی ۵) میں ضرب دیا وہی ۸ حاصل ہوئے، پس یہ ۵ حصہ من لا یرد علیہ کا ہوا اور سہام ۵ بنت (یعنی ۴) کو باقی اقل مخارج (یعنی ۷) میں ضرب دیا، ۲۸ حاصل ہوئے۔ پس یہ ۲۸ حصے بنت کے ہوئے اور سہام (۶ جدہ) (یعنی ایک) کو باقی مذکور میں ضرب دیا۔ یہی ۷ حاصل ہوئے، پس یہ حصے چھے جدہ کے ہوئے۔

② قولہ: پھر اگر کسی فریق پر کسر واقع ہو، جیسے ابھی اسی اوپر والی مثال میں ۵ جو ۴ زوجہ کو اور ۲۸ جو ۵ بنت کو اور ۷ جو ۶ جدہ کو ملے ان سب پر ٹوٹتے ہیں، پس ہم نے بموجبِ قاعدۂ تصحیح کے صحیح کیا اس طرح پر کہ ہم نے دیکھا کہ ہر فریق پر کسر واقع ہوتی ہے، لہٰذا اولاً ہر ایک فریق کے سہام اور رؤس میں نسبت لحاظ کی۔ پس درمیان سہام و رؤس ہر ایک کے تباین پایا، لہٰذا ہر ایک کے کل رؤس یعنی ۴، ۵، ۶ کو محفوظ رکھا اور یاد داشت کے لیے بدستور اوپر لکھ دیا، پھر اعدادِ محفوظہ میں نسبت لحاظ کی تو ۴، ۶ میں توافق بالنصف پایا، لہٰذا ایک کے وفق کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا، ۱۲ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل اور تیسرے (یعنی ۵) میں تباین پایا، لہٰذا ایک کے کل کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا، ۶۰ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل اخیر کو تصحیح (یعنی ۴۰) میں بمنزلہ اصل مسئلے کے ہے، ضرب دیا، ۲۴۰۰ حاصل ہوئے۔ اس میں سے بموجب قاعدۂ فصل بعد تصحیح کے ۳۰۰ چار زوجہ کو پہنچے اور ۱۲۸۰ پانچ بنت کو اور ۴۲۰ چھے جدہ کو۔ اب یہ کسی پر نہیں ٹوٹتے، سب پر پورے بٹ جاتے ہیں۔

## باب ہشتم:

# مناسخے کے بیان میں

۱ تقسیم ترکہ سے قبل کسی وارث کے وفات پا جانے کی صورت میں اس کے وارثوں کی طرف اس کے حصے کے منتقل ہو جانے کو مناسخہ کہتے ہیں۔

۲ اگر ورثہ میت ثانی ① سوائے میت ثانی کے وہی ہوں جو ورثہ میت اول تھے اور طریقہ تقسیم ② درمیان ورثہ میت ثانی کے اس کے مرجانے سے نہ بدلے تو ایسی صورت میں ایک ③ ہی تقسیم کافی ہوگی۔

۳ اگر طریقہ تقسیم ④ بدل جائے یا ورثہ میت ثانی وہی نہ ہوں جو ورثہ میت اول تھے (اولاً جس مسئلے کی تصحیح

---

① قولہ: سوائے میت ثانی کے، یہ استثنا اس لیے ہے کہ ورثہ میت ثانی کا بعینہ ورثہ میت اول ہونا محال ہے، کیوں کہ میت ثانی من جملہ ورثہ میت اول ہے، پس اگر ورثہ میت ثانی بعینہ ورثہ میت اول ہوں تو لازم آئے گا کہ میت ثانی خود اپنا وارث ہو جائے اور یہ محال ہے۔

② قولہ: طریقہ تقسیم، یعنی جو تقسیم کا طریقہ درمیان ورثہ میت اول کے تھا، وہی تقسیم کا طریقہ درمیان ورثہ میت ثانی کے بلا تفاوت موجود ہو۔

③ قولہ: ایک ہی تقسیم کافی ہوگی، مکرر تقسیم کرنے کی (اس طرح پر کہ اولاً ترکہ میت اول کا اس کے ورثہ پر تقسیم کریں، پھر حصہ میت ثانی کا، جو اسے ترکہ میت اول سے ملا ہے ورثہ میت ثانی پر تقسیم کریں) حاجت نہیں، جیسے: زید نے دو ابن (رحیم و کریم) اور دو بنت (رحیمہ وکریمہ) چھوڑے۔ پھر قبل تقسیم ترکہ کے ایک ابن (رحیم) مر گیا اور اس نے ایک اخ (کریم) دو اخت (رحیمہ وکریمہ) کو اپنا وارث چھوڑا تو اس صورت میں ورثہ میت ثانی سوائے میت ثانی کے وہی ہیں جو ورثہ میت اول تھے، اور جو طریقہ تقسیم درمیان ورثہ میت اول کے تھا (یعنی للذکر مثل حظ الانثیین) وہی طریقہ تقسیم درمیان ورثہ میت ثانی کے موجود ہے۔ تو اس صورت میں کچھ حاجت نہیں کہ اولاً ترکہ میت اول کا اس کے ورثہ پر تقسیم کریں، پھر حصہ میت ثانی کا جو اس کو ترکہ میت اول سے ملا ہے ورثہ میت ثانی پر تقسیم کریں کہ اس میں تطویل لا طائل ہے، بلکہ پہلے ہی ترکہ میت اول کا اس کے ورثہ پر سوائے میت ثانی کے تقسیم کر دیں اور میت ثانی کا نام بھی انھیں ناموں کے ساتھ لکھ کر اس کے نیچے "کأن لم یکن"، یعنی گویا کہ وہ تھا ہی نہیں لکھ دیں، جس طرح:

مسئلہ ۴ میــــت زید

| ابن رحیم | ابن کریم | بنت رحیمہ | بنت کریمہ |
|---|---|---|---|
| کأن لم یکن | ۲ | ۱ | ۱ |

④ قولہ: اگر طریقہ تقسیم بدل جائے، یعنی طریقہ تقسیم درمیان ورثہ میت ثانی کے اس کے مرجانے سے کچھ بدل جائے، یعنی جو طریقہ تقسیم کا درمیان ورثہ میت اول کے تھا وہی درمیان ورثہ میت ثانی کے قائم نہ ہو، جیسے: زید ایک ابن (سعید) پہلی ←

کریں، اس میت کا نام لفظ میت کے سرے پر لفظ مسئلے کے نیچے لکھ دیں) تو اولاً مسئلہ میت اول① کی (حسبِ قواعد مذکورہ بالا کے) تصحیح کریں اور اس کے ہر وارث کے سہام دے دیں، پھر مسئلہ میت ثانی کی تصحیح (اگر تصحیح کرنے کی ضرورت ہو ورنہ کچھ حاجت نہیں، جیسا ابھی حاشیے میں گزرا) کر کے اس کے ہر وارث کے سہام دے دیں، پھر حصہ میت ثانی کو (جسے مافی الید کہتے ہیں) تصحیح ثانی② کے دوسری جانب میں لکھ کر تصحیح ثانی اور مافی الید مذکور میں نسبت③ لحاظ کریں۔

---

← زوجہ کے بطن سے اور تین بنت (سعیدہ، حمیدہ، مجیدہ) دوسری زوجہ کے بطن سے چھوڑے، جیسے:

مسئلہ ۵ میــــــت زید

| ابن از زوجہ اولٰی | بنت از زوجہ ثانیہ | بنت | بنت |
|---|---|---|---|
| سعید | سعیدہ | تمیدہ | مجیدہ |
| ۲ | كأن لم يكن | ۱ | ۱ |

پھر قبل تقسیم ترکہ کے ایک من جملہ تین بنات کے (یعنی سعیدہ) مرگئی اور اس نے ایک اخ لاب (سعید) اور دو اخت عینی (حمیدہ، مجیدہ) چھوڑے، جیسے:

مسئلہ ۳ میــــــت سعیدہ

| اخت عینی | اخت عینی | اخ علاتی |
|---|---|---|
| حمیدہ | مجیدہ | سعید |
| 1 | ۱ | ۱ |

اس صورت میں جو طریقہ تقسیم درمیان ورثہ میت اول کے تھا (یعنی للذكر مثل حظ الانثيين) وہ طریقہ درمیان ورثہ میت ثانی کے قائم نہیں، بلکہ دو اخت عینی کو ثلثین ملے اور اخ علاتی کو باقی تو ایسی صورت میں ایک تقسیم کافی نہ ہوگی، بلکہ ایسی صورت میں بموجب ان قواعد کے جو متن میں اس کے آگے مذکور ہیں، عمل کرنا ہوگا۔

① قولہ: اولاً مسئلہ میت اول کی تصحیح کریں (حسبِ قواعدِ مذکور بالا تصحیح کے)، واضح ہو کہ تصحیح کرنے کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے کہ ورثہ کے سہام میں کسر پڑتی ہو، ورنہ تصحیح کرنے کی کچھ حاجت نہیں۔ صرف اصل مسئلہ حسبِ قواعدِ مخارج الفروض کر لیں اور جو عول یا رد کی حاجت ہو تو عول و رد بھی کر لیں، اور واضح ہو کہ تصحیح میں مذکور ہوئے (یعنی کسر کو صحیح بنا ڈالنا جب سہام میں کسر پڑتی ہو) اور دوسرے عام جو اس خاص کو بھی شامل ہیں اور اصل مسئلہ اور عول و رد کو بھی، پس اس باب میں جہاں کہیں لفظ تصحیح یا تصحیح اول یا تصحیح ثانی آ جائے، اس سے بھی تصحیح عام مراد سمجھیں، اسی طرح فصل قسمت ترکات میں، نیز فصل تخارج میں۔

② قولہ: تصحیح ثانی کے دوسری جانب لکھ کر، یعنی تصحیح ثانی کے دوسری جانب میں لفظ مافی الید لکھ کر اس کے اوپر حصہ میت ثانی کو، جسے مافی الید کہتے ہیں، لکھیں اور تصحیح اول میں حصہ میت ثانی کے نیچے ایک خط قوسی اس صورت کا کھینچ دیں، تاکہ ضرب دینے کے وقت غلطی واقع نہ ہو، جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوگا۔

③ قولہ: نسبت کا لحاظ کریں، تصحیح ثانی اور مافی الید کے بیچ میں لکھ دیں، مگر جس صورت میں کہ مافی الید تصحیح ثانی پر پورا تقسیم ہو جائے، اس صورت میں بجائے اس کے لفظ استقامت لکھیں۔

④ اگر مافی الید① تصحیح ثانی پر پورا تقسیم ہو جائے (یعنی حاجت ضرب دینے کی نہیں)، فبہا جیسے:

مسئلہ ۴ میـــت زید

| زوجہ سلیمہ | عم کریم |
|---|---|
| ۱ | ۳ |

مسئلہ ۳ استقامت مافی الید ۳ میـــت

| ابن رحیم | بنت رحیمہ |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

⑤ ورنہ اگر دونوں میں تباین ہو تو کل تصحیح ثانی کو کل تصحیح اول میں ضرب دیں (اور حاصل ضرب کو کہ اسے مبلغ کہتے ہیں تصحیح اول کے اوپر لکھ دیں، جیسے:

مسئلہ ۴② میـــت زید تصحیح ۸

| زوجہ | عم |
|---|---|

←

---

① قولہ: اگر مافی الید تصحیح ثانی پر پورا تقسیم ہو جائے، اور یہ دو صورت میں ہوتا ہے: ایک یہ کہ تصحیح ثانی اور مافی الید میں تماثل ہو، جیسا کہ مثال اس کی متن میں مذکور ہے، اور دوسرے یہ کہ ان دونوں میں تداخل ہو اور مافی الید تصحیح ثانی سے بڑا ہو، ان دونوں صورتوں میں تصحیح ثانی کو تصحیح اول میں ضرب دینے کی حاجت نہیں، جیسا کہ صورت تباین وتوافق میں حاجت ہوتی ہے، لیکن دوسری صورت میں سہام ہر وارث میت ثانی کو وفق مافی الید میں ضرب دینا ہوگا، جیسا کہ اس مثال میں ہے:

مسئلہ ۲۴ میـــت زید

| زوجہ رشیدہ | بنت حمیدہ | بنت مجیدہ | عم رحیم |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۸ | ۸ | ۵ |

مسئلہ ۴ میـــت حمیدہ استقامت مافی الید ۸

| حمید زوج | سعید ابن |
|---|---|
| ۱<br>۲ | ۳<br>۶ |

المبلغ الأحیاء ۲۴

| رشیدہ | مجیدہ | حمید | سعید | رحیم |
|---|---|---|---|---|
| ۳ | ۸ | ۲ | ۶ | ۵ |

② مسئلہ ۴ میـــت زید تصحیح ۸

| زوجہ | عم |
|---|---|
| عابدہ | شاکر |
| ۱<br>۲ | ۳ |

| عابدہ | شاکر |
|---|---|
| ۱/۲ | ۳ |

مسئلہ۲ تباین مافی الید۳ میت شاکر

| ابن رحیم | ابن کریم |
|---|---|
| ۱/۳ | ۱/۳ |

المبلغ الأحیاء ۸

| عابدہ | رحیم | کریم |
|---|---|---|
| ۲ | ۳ | ۳ |

٦ اور اگر توافق① ہو تو وفق تصحیح ثانی کو کل تصحیح اول میں ضرب دیں (اور حاصل ضرب کو، جسے مبلغ کہتے ہیں، تصحیح کے اوپر آخر میں لکھ دیں) جیسے:

---

← مسئلہ۲ تباین مافی الید۳ میت شاکر

| ابن رحیم | ابن کریم |
|---|---|
| ۱/۳ | ۱/۳ |

المبلغ الأحیاء ۸

| عابدہ | رحیم | کریم |
|---|---|---|
| ۲ | ۳ | ۳ |

صورت اس کی یہ ہے کہ زید ایک زوجہ (عابدہ) اور ایک عم شاکر چھوڑ کر مر گیا، پھر شاکر دو ابن (رحیم۔ کریم) چھوڑ کر مر گیا، پس اس صورت میں بحکم قاعدہ مذکورہ کے مسئلہ میت اول (یعنی زید) ومیت ثانی (یعنی شاکر) کی تصحیح کر کے ان کے ہر وارث کا سہام دے کر مافی الید میت ثانی (یعنی ۳) کو تصحیح (یعنی ٦) کے دوسرے جانب میں لکھ کر تصحیح ثانی اور مافی الید مذکور میں نسبت لحاظ کی تو تباین پایا، لہٰذا لفظ تباین دونوں کے بیچ میں لکھ کر کل تصحیح ثانی (یعنی ۲) کو کل تصحیح اول (یعنی ۴) میں ضرب دیا، ۸ حاصل ہوئے، اس حاصل کو کہ اسے مبلغ کہتے ہیں تصحیح اول (یعنی ۴) کے اوپر لکھ دیا۔ پھر بموجب قاعدہ آیندہ کے سہم وارث میت اول (یعنی عابدہ) کو کہ ایک ہی کل تصحیح ثانی (یعنی ۲) میں ضرب دیا، ۲ حاصل ہوئے۔ اس دو کو اس سہم کے نیچے لکھ دیا اور سہام ہر ایک ورثہ میت ثانی (یعنی رحیم وکریم) کو کہ ایک ایک ہیں، کل مافی الید (یعنی ۲) میں ضرب دیا، ۳، ۳ حاصل ہوئے، ہر ایک کے سہام کے نیچے لکھ دیا، پھر بموجب قاعدہ آیندہ کے مداحیا کھینچ کر اس کے اوپر مبلغ مذکور (یعنی ۸) کو اور اس کے نیچے زندہ ورثہ کے نام اور ہر ایک کے سہام کو لکھ دیا۔

① قولہ: توافق، یہاں توافق سے عام مراد ہے، خواہ توافق ہو یا تداخل، جیسا کہ اس کی تصریح حاشیہ فصل ۱۲ میں گزری۔

مسئلہ۴ ① میت زید تصحیح ۸

| زوجہ زاہدہ | عم صابر |
|---|---|
| ۱/۲ | ۳ |

---

① مسئلہ۴ میت زید تصحیح ۸

| زوجہ زاہدہ | عم صابر |
|---|---|
| ۱/۲ | ۳ |

مسئلہ ٦ توافق بالنصف مافی الید۳ میت صابر

| ابن رحیم | ابن کریم | بنت رحیمہ | بنت کریمہ |
|---|---|---|---|
| ۲ | ۲ | ۱ | ۱ |

المبلغ الأحیاء ۸

| زاہدہ | رحیم | کریم | رحیمہ | کریمہ |
|---|---|---|---|---|
| ۲ | ۲ | ۲ | ۱ | ۱ |

صورت اس کی یہ ہے کہ زید ایک زوجہ (زاہدہ) اور ایک عم (صابر) چھوڑ کر مر گیا، پھر صابر دو ابن (رحیم وکریم) اور دو بنت (رحیمہ وکریمہ) چھوڑ کر مر گیا۔ پس اس صورت میں بحکم قاعدۂ گذشتہ کے مسئلہ میت اول (یعنی زید) ومیت ثانی (یعنی صابر) کی تصحیح کر کے ان کے ہر وارث کے سہام دے کر مافی الید میت ثانی (یعنی ۳) کو تصحیح ثانی (یعنی ٦) کے دوسری جانب میں لکھ کر تصحیح ثانی اور مافی الید مذکور میں نسبت لحاظ کی تو توافق بالنصف پایا، لہٰذا لفظ توافق دونوں کے بیچ میں لکھ کر وفق تصحیح ثانی (یعنی ۲) کو کل تصحیح اول (یعنی ۴) میں ضرب دیا، ۸ حاصل ہوئے، اس حاصل کو کہ اسے مبلغ کہتے ہیں، تصحیح اول (یعنی ۴) کے اوپر لکھ دیا یا پھر بموجبِ قاعدۂ آیندہ کے سہم روس میت اول (یعنی زاہدہ) کو کہ ایک ہی وفق تصحیح ثانی (یعنی ۲) میں ضرب دیا، ۲ حاصل ہوئے۔ اس دو کو اسی سہم کے نیچے لکھ دیا اور چونکہ سہام ہر وارث میت ثانی یعنی (رحیم وکریم رحیمہ وکریمہ) کہ ۲،۲، ۱،۱ ہیں وفق مافی الید (یعنی ایک) میں ضرب دینے سے اتنے ہی رہتے ہیں۔ لہٰذا ان کے دوبارہ لکھنے کی حاجت نہیں، پھر بموجبِ قاعدۂ آیندہ مد احیاء کھینچ کر ان کے اوپر مبلغ مذکور (یعنی ۸) کو اور اس کے نیچے زندہ ورثہ کے نام اور ہر ایک کے سہام کو لکھ دیا۔ واضح ہو کہ یہ مثال اس توافق کی تھی جو تداخل کے ضمن میں پایا گیا، اور مثال توافق خالص کی یہ ہے:

مسئلہ۲۴ میت زید تصحیح ۷۲

| زوجہ کریمہ | اب رحیم | ابن کریم |
|---|---|---|
| ۳/۹ | ۴ | ۱۷/۵۱ |

مسئلہ ٦ توافق بالنصف مافی الید۴ میت رحیم

| ابن حیدر | ابن صفدر | بنت سعدی | بنت سلمٰی |
|---|---|---|---|
| ۲/۴ | ۲/۴ | ۱/۲ | ۱/۲ |

المبلغ الاحیاء ۷٦

| کریمہ | کریم | حیدر | صفدر | سعدیٰ | سلمٰی |
|---|---|---|---|---|---|
| ۹ | ۵۱ | ۴ | ۴ | ۲ | ۲ |

مسئلہ ۶ توافق بالنصف مافی الید ۳ میت صابر

| ابن رحیم | ابن کریم | بنت رحیمہ | بنت کریمہ |
|---|---|---|---|
| ۲ | ۲ | ۱ | ۱ |

المبلغ الاحیاء ۸

| زاہدہ | رحیم | کریم | رحیمہ | کریمہ |
|---|---|---|---|---|
| ۲ | ۲ | ۲ | ۱ | ۱ |

۷ پھر سہام ہر وارث (سوائے میت ثانی کے) میت اول کو کل تصحیح ثانی (درصورت تباین کے) میں اور درصورت توافق کے وفق تصحیح ثانی میں ضرب دیں (اور حاصل ضرب کو انھیں سہام کے نیچے لکھ دیں) اور سہام ہر وارث میت ثانی کو (درصورت تباین) کل مافی الید میں اور درصورتِ توافق کے وفق مافی الید میں ضرب دیں۔①

۸ اگر دو میت② سے زیادہ ہوں، جیسے ایک عورت③ (ہندہ) نے زوج (زید) اور بنت (کریمہ) اور ام

---

① اور حاصل ضرب کو انھیں سہام کے نیچے لکھ دیں۔

② قولہ: اگر دو میت سے زیادہ ہوں، یعنی یہاں تک بیان تھا دو میت کے مناسخے کا اور اگر دو میت سے زیادہ ہوں، جیسے آیندہ مثال میں، تو اس کا طریقہ اب بیان ہوتا ہے۔

③ قولہ: جیسے ایک عورت نے زوج اور بنت اور ام کو چھوڑا۔ صورت اس کے عمل کی اس طرح ہے:

میت ہندہ مسئلہ ۴ تصحیح ۴ تصحیح ۱۶ تصحیح ۳۶ تصحیح ۱۲۸

| زوج زید | بنت کریمہ | ام رحیمہ |
|---|---|---|
| $\frac{۱}{۲}$ | $\frac{۳}{۹}$ | ۶/$\frac{۱}{۲}$ |

میت زید استقامت مافی الید ۴

| زوجہ آسیہ | اب عطا | ام عطیہ |
|---|---|---|
| $\frac{۱}{۲}$ | $\frac{۲}{۴}$ | $\frac{۱}{۲}$ |
| ۸ | ۱۶ | ۸ |

میت کریمہ مسئلہ ۶ توافق بالثلث مافی الید ۹

| ابن حیدر | ابن صفدر | بنت نعیمہ | جدہ رحیمہ |
|---|---|---|---|
| $\frac{۲}{۶}$ | $\frac{۲}{۶}$ | $\frac{۱}{۳}$ | $\frac{۱}{۳}$ |
| ۲۴ | ۱۳ | ۱۲ | ..... |

میت رحیمہ مسئلہ ۲ تصحیح ۴ تباین مافی الید ۹

| زوج بشیر | اخ سعید | اخ حمید |
|---|---|---|
| $\frac{۹}{۱۸}$ | $\frac{۱}{۹}$ | $\frac{۱}{۹}$ |

(رحیمہ) کو چھوڑا، پھر قبل تقسیم ترکہ کے زوج (زید مذکور) مر گیا اور ایک زوجہ (آسیہ) اور اب (عطاء) اور ام (عطیہ) کو چھوڑا۔ پھر اسی طرح بنت (کریمہ مذکورہ) مرگئی اور ایک جدہ (رحیمہ مذکورہ) اور دو ابن (حیدر و صفدر) اور ایک بنت کو چھوڑا۔ پھر (قبل تقسیم ترکے کے) اسی طرح ام (رحیمہ مذکورہ) مرگئی اور زوج (بشیر) اور دو اخ (سعید حمید) کو چھوڑا تو ایسی صورت میں مبلغ① کو بجائے تصحیح اول کے اور تصحیح ثالث کو بجائے تصحیح ثانی کے مان کر بدستور عمل کریں، اسی طرح میت رابع (چوتھا) و خامس (پانچواں) و سادس (چھٹا) وغیرہ میں جہاں تک ہوں عمل کریں۔

⑨ پھر سب میں عمل کر چکیں تو ایک مداحیا کا اس صورت (الأحیاء) کا کھینچ کر اس کے اوپر مبلغ اور اس کے نیچے زندہ ورثہ (یعنی جس کے مرنے کا ذکر اوپر نہ ہوا ہو) کے نام اور ہر ایک کے سہام جوڑ کر لکھ دیں۔ بعد اس کے یہ عبارت لکھیں: "بَعْدَ تَقْدِیمِ مَا تَقَدَّمَ عَلَی الإِرْثِ وَرَفْعِ مَوَانِعِهِ" (یعنی بعد ادا کرنے اس چیز کے جو ارث پر مقدم ہے (یعنی تجہیز و تکفینِ میت) ترکہ فلاں اتنے سہام پر منقسم ہو کر از آنجملہ اتنے سہام فلاں کو اور اتنے فلاں کو ....الخ پہنچے۔ واللہ أعلم بالصواب.

……

---

← المبلغ الأحیاء ۱۲۸

| آسیہ | عطا | عطیہ | حیدر | صفدر | نعیمہ | بشیر | سعید | حمید |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ۸ | ۱۶ | ۸ | ۲۴ | ۲۴ | ۱۲ | ۱۸ | ۹ | ۹ |

بعد تقدیم ما تقدم علی الارث و رفع موانع ترکہ ہندہ ایک سو اٹھائیس تھا، سہام پر منقسم ہو کر از آنجملہ آٹھ سہام مسماۃ آسیہ کو اور ۱۶ سہام مسمی عطا کو اور ۸ سہام مسماۃ عطیہ کو اور ۲۴ سہام مسمی حیدر کو اسی قدر مسمی صفدر کو اور ۱۲ سہام مسماۃ نعیمہ کو اور اٹھارہ سہام مسمی بشیر کو اور ۹ سہام مسمی سعید کو اسی قدر مسمی حمید کو پہنچے، واللہ أعلم بالصواب.

① قولہ: مبلغ کو، یعنی اس حاصل ضرب جو کل تصحیح ثانی کو درصورتِ تباین کے اور وفق تصحیح ثانی کو درصورتِ توافق کے کل تصحیح اول میں ضرب دینے سے حاصل ہوا ہو اور درصورت استقامت کے، یعنی جس صورت میں کہ مافی الید تصحیح ثانی پر پورا تقسیم ہو جائے تصحیح اول کو۔ پس مراد مبلغ سے درصورت تباین و توافق کے حاصل ضرب جو کل تصحیح ثانی یا وفق تصحیح ثانی کا کل تصحیح اول میں اور درصورت استقامت کے تصحیح اول مراد ہے۔

## فصل چہارم:

# ورثہ وغرما① پر تقسیم ترکات② کے طریقے کا بیان

◆۱ اگر اس بات کا دریافت کرنا منظور ہو کہ ہر فریق یا ہر ایک شخص کا حصہ ترکے سے کتنا ہوتا ہے تو جتنا ہر فریق یا ہر ایک شخص کو تصحیح③ سے ملا ہے اس کو کل ترکے میں درصورت تباین کے اور وفق ترکہ میں درصورت توافق④ کے ضرب دیں پھر حاصل کو کل تصحیح (یعنی تباین) پر پہلی صورت میں اور وفق تصحیح پر (یا کل تصحیح پر جب کہ ضرب کل ترکہ دیا گیا ہو) دوسری صورت (یعنی توافق) میں تقسیم کریں خارج قسمت حصہ اس فریق یا اس شخص کا ہوگا، جیسے:

مسئلہ ٦⑤ میــــــت تباین ترکہ ۷ دینار

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| $۴\frac{۴}{۶}$، $۴\frac{۴}{۶}$ دینار فی بنت | $۱\frac{۱}{۶}$ | $۱\frac{۱}{۶}$ |
| $۴\frac{۴}{۶}$ دینار فی بنت | $۱\frac{۱}{۶}$ | $۱\frac{۱}{۶}$ |

---

① قولہ: ورثہ وغرما پر، یعنی اس فصل میں دو باتوں کا بیان ہے: ایک اس بات کا کہ ترکہ میت کو (جو از قسم دراہم یا دنانیر یا اور کچھ ہے) اس کے وارثوں پر کیوں کر تقسیم کریں۔ دوسرے اس بات کا کہ جب میت کئی شخصوں کا قرض دار مرا ہو اور اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے ہر ایک قرض دار کا پورا پورا قرض ادا ہو سکے تو اس مال کو قرض خواہوں پر کیوں کر تقسیم کریں، اور غرما غریم کی جمع ہے، اس کے معنی یہاں قرض خواہ کے ہیں۔

② قولہ: ترکات، ترکہ کی جمع ہے اور اس سے مراد وہ مال ہے جو میت نے چھوڑا ہو از قسم درہم، یعنی روپیا یا دنانیر (یعنی اشرفیاں) یا اور مال منقول یا غیر منقول کہ اس کی قیمت بھی دراہم یا دنانیر سے لگائی جاتی ہے۔

③ قولہ: تصحیح، یہاں بھی تصحیح سے مراد عام ہے خواہ تصحیح ہو یا اصل مسئلہ یا عول یا رد، جیسا کہ اس کی تصریح حاشیہ مناسخہ میں گزری۔

④ قولہ: توافق، یہاں بھی توافق سے عام مراد ہے خواہ توافق ہو یا تداخل جیسا کہ اس کی تصریح حاشیہ فصل ۲ میں گزری۔

⑤ مسئلہ ٦ میــــــت تباین ترکہ ۷ دینار

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| $۴\frac{۴}{۶}$، $۴\frac{۴}{۶}$ دینار فی بنت | $۱\frac{۱}{۶}$ | $۱\frac{۱}{۶}$ |
| $۴\frac{۴}{۶}$ دینار فی بنت | $۱\frac{۱}{۶}$ | $۱\frac{۱}{۶}$ |

اس صورت میں تصحیح (یعنی ٦) اور ترکہ (یعنی ۷) میں تباین ہے، لہٰذا واسطے دریافت کرنے حصہ ہر فریق کے ترکے سے سہام دو بنت (یعنی ۴) کو کہ تصحیح سے ملے تھے، کل ترکے (یعنی ۷) میں ضرب دیا، ۲۸ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو کل تصحیح (یعنی ٦) ←

مسئلہ ٦ ① توافق بالنصف ترکہ ۸ دینار میـــــت

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| $\frac{۱}{۲}$ ، $\frac{۴}{۵}$ دینار | $\frac{۱}{۳}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار | $\frac{۱}{۳}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار |
| $\frac{۲}{۳}$ ، $\frac{۱}{۱}$ | | |

۲ اگر ترکہ میں عدد صحیح اور کسر (یعنی ترکہ کسرِ مرکب ہو) دونوں ہوں تو عدد صحیح کو (جو کسر کے ساتھ ہے) اس کسر کے مخرج میں ضرب دیں، پھر حاصل کے ساتھ عدد کسر (یعنی مجنّس) کو جوڑ لیں۔②

اسی طرح تصحیح کو بھی مخرج (مخرج کسر) میں ضرب دیں، پھر اس حاصل اخیر (یعنی حاصل ضرب تصحیح در

---

← پر تقسیم کیا، خارج قسمت $۴\frac{۴}{۶}$ (یعنی چار دینار وثلث دینار) حاصل ہوئے، پس یہ حصہ ۲ بنت کا ہوا ترکے سے، اسی طرح سہام اب وام (یعنی ایک ایک) کو جو تصحیح سے ملے تھے، کل ترکے (یعنی ۷) میں ضرب دیا، سات سات حاصل ہوئے، پھر ان پر ایک کو تصحیح (یعنی ٦) پر تقسیم کیا، خارج قسمت (یعنی ایک دینار اور سدس دینار) حاصل ہوئے، پس اس قدر حصہ ہر ایک اب وام کا ہوا ترکے سے اور واسطے دریافت کرنے حصے ایک بنت کے ترکے سے سہام ایک بنت (یعنی ۲) کو کہ تصحیح سے ملے تھے، کل ترکے (یعنی ۷) میں ضرب دیا، ۱۴ حاصل ہوئے، پھر حاصل کو کل تصحیح پر تقسیم کیا، خارج قسمت $۲\frac{۲}{۶}$ (یعنی ۲ دینار وثلث) دینار حاصل ہوئے، پس یہ ایک بنت کا ترکے سے حصہ ہوا۔

① مسئلہ ٦ توافق بالنصف ترکہ ۸ دینار میـــــت

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| $\frac{۱}{۲}$ ، $\frac{۴}{۵}$ دینار | $\frac{۱}{۳}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار | $\frac{۱}{۳}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار |
| $\frac{۲}{۳}$ ، $\frac{۱}{۱}$ | | |

اس صورت میں تصحیح (یعنی ۳) اور ترکہ (یعنی ۸) میں توافق بالنصف ہے، لہٰذا واسطے دریافت کرنے حصہ ہر فریق کے ترکے سے سہام دو بنت (یعنی ۴) کو کہ تصحیح سے ملے تھے وفق ترکے (یعنی ۴) میں ضرب دیا ۱٦ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو وفق تصحیح (یعنی ۳) پر تقسیم کیا، خارج قسمت $۵\frac{۱}{۳}$ (یعنی ۵ دینار وثلث دینار) حاصل ہوئے، پس یہ حصہ بنت کا ترکے سے ہوا۔ اسی طرح سہام اب وام (یعنی ایک ایک) کو جو تصحیح سے ملے تھے، وفق ترکہ (یعنی ۴) میں ضرب دیا، چار چار حاصل ہوئے، پھران ہر ایک کو وفقِ تصحیح (یعنی ۳) پر تقسیم کیا، خارج قسمت $۱\frac{۱}{۳}$ (یعنی ایک دینار وثلث دینار) حاصل ہوئے، پس اس قدر حصہ ہر ایک اب وام کا ہوا ترکے سے اور واسطے دریافت کرنے حصہ ایک بنت کا ترکے سے سہام ایک بنت (یعنی ۲) کو کہ تصحیح سے ملے تھے، وفق ترکے (یعنی ۴) میں ضرب دیا، ۸ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو وفقِ تصحیح، یعنی ۳ پر تقسیم کیا، خارج قسمت $۲\frac{۲}{۳}$ (یعنی دو دینار و دو ثلث دینار) حاصل ہوئے، پس یہ حصہ ترکے سے ایک بنت کا ہوا۔

② قولہ: جوڑ لیں، اور اس حاصل کو (یعنی جو حاصل ضرب عدد تصحیح در مخرج کسر اور کسر کے جوڑنے سے حاصل ہو) اصطلاح اہلِ حساب میں مجنّس بولتے ہیں اور اس عمل کو تجنیس۔

مخرج کسر) اور حاصل سابق میں باہم نسبت لحاظ کر کے بدستور عمل کریں۔①

مسئلہ ٦② حاصل اخیر ۱۲ تباین ترکہ $\frac{۱}{۲}$ ٦ دینار مجنس ۱۲ میــــــت

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| $\frac{۲}{۱۲}$ $\frac{۴}{۱۲}$ ۴ دینار | $\frac{۱}{۱۲}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار | $\frac{۱}{۱۲}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار |
| $\frac{۴}{۲}$ فی دینار | | |

مسئلہ ٦③ حاصل اخیر ۱۲ توافق بالثلث ترکہ $\frac{۱}{۳}$ ۷ دینار مجنس ۱۵ امیــــــت

| ۲ بنت | اب | ام |
|---|---|---|
| $\frac{۲}{۴}$ $\frac{۴}{۵}$ دینار | $\frac{۱}{۴}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار | $\frac{۱}{۴}$ $\frac{۱}{۱}$ دینار |
| فی دو دینار | | |

◆ ۳ اگر اس بات④ کا دریافت کرنا منظور ہو کہ حصہ ہر غریم کا ترکہ سے کتنا ہوتا ہے تو ہر غریم کو بمنزلہ ایک وارث کے اور ہر ایک کے دین کو بمنزلہ سہام وارث کے اور مجموع دیون کو بمنزلہ تصحیح کے سمجھیں اور بدستور⑤ عمل کریں، جیسے:

---

① قولہ: بدستور عمل کریں، یعنی اگر حاصلِ اخیر اور حاصل سابق (یعنی مجنس) میں تباین ہو تو سہام ہر فریق یا ہر ایک ملخص کو، جو تصحیح سے ملا ہے، کل ترکے (یعنی مجنس) اور توافق ہو تو وفق ترکے (یعنی وفقِ مجنس) میں ضرب دیں، پھر حاصل کو کل تصحیح (یعنی کل حاصل اخیر) پر پہلی صورت میں اور وفقِ تصحیح (یعنی وفق حاصل اخیر) پر دوسری صورت میں تقسیم کریں۔

② اس صورت میں ترکہ (یعنی $\frac{۱}{۲}$ ٦ دینار) کسر مرکب ہے (یعنی عدد صحیح و کسر دونوں ہیں) پس عدد صحیح (یعنی ٦) کو اگر مخرج کسر (یعنی ۲) میں ضرب دیا ۱۲ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کے ساتھ عدد کسر (یعنی ایک) کو جوڑ لیا، ۱۳ حاصل ہوئے، اسی طرح تصحیح (یعنی ٦) کو مخرج مذکور (یعنی ۲) میں ضرب دیا، ۱۲ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل اخیر (یعنی ۱۲) اور حاصل سابق (یعنی مجنس) میں کہ ۱۲ ہے، نسبت لحاظ کی تو تباین پایا۔ لہٰذا واسطے دریافت کرنے حصے ہر فریق کے ترکے سے سہام ۲ بنت (یعنی ۴) کو کل ترکے (یعنی کل مجنس) میں کہ ۱۳ ہے، ضرب دیا، ۵۲ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو کل تصحیح (یعنی کل حاصل اخیر) پر کہ ۱۲ ہے، تقسیم کیا $\frac{۴}{۱۲}$ ۴ (یعنی چار دینار و ثلث دینار) کہ خارج قسمت ہے، حصہ بنت کا ترکے سے ہوا، اسی طرح ایک سہام اب و ام (یعنی ایک ایک) کو کل مجنس (یعنی ۱۳) میں ضرب دیا تیرہ تیرہ حاصل ہوئے، پھر ان ہر ایک کو کل حاصل اخیر (یعنی ۱۲) پر تقسیم کیا $\frac{۱}{۱۲}$ ۱ (یعنی ایک دینار اور بارھواں حصہ ایک دینار کا) کہ خارج ہے ہر ایک اب و ام کا حصہ (ترکے سے) اور واسطے دریافت کرنے حصہ ایک بنت کا بھی اسی طرح سے عمل کیا تو $\frac{۲}{۱۲}$ ۲ (یعنی ۲ دینار و سدس دینار) حصہ اس کا ترکے سے برآمد ہوا۔

③ اس مثال کی شرح کو بھی پہلی مثال کی شرح پر، جو ابھی گزری ہے، قیاس کر لیں، دونوں کے طریق میں چنداں تفاوت نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ مثال توافق کی ہے اور وہ مثال تباین کی تھی۔

④ یعنی اگر میت کئی شخصوں کا قرض دار مرا ہو اور اتنا مال نہ چھوڑ گیا ہو جس سے ہر ایک قرض خواہ کا پورا پورا دین ادا ہو سکے اور سب کے دین برابر نہ ہوں اور اس بات کا دریافت کرنا منظور ہو کہ حصہ ہر غریم کا ترکے سے کتنا ہوتا ہے تو ہر غریم کو الخ۔

⑤ قولہ: بدستور عمل کریں، یعنی اگر مجموع دیون اور ترکے میں تباین ہو تو دین ہر غریم کو کل ترکے میں اور توافق ہو تو وفق ترکے ←

مجموع دیون ۱۲ دینار① تباین ترکہ ۷ دینار میت خالد

| غریم | غریم | غریم |
|---|---|---|
| $\frac{۹}{۱۲}$ زید $\frac{۱}{۱}$ دینار | $\frac{۴}{۱۲}$ عمرو $\frac{۴}{۱}$ دینار | $\frac{۱۱}{۱۲}$ بکر $\frac{۵}{۲}$ دینار |

مجموع دین ۱۲ دینار② توافق بالنصف ترکہ ۱۰ دینار میت خالد

| غریم | غریم | غریم |
|---|---|---|
| $\frac{۳}{۶}$ زید $\frac{۳}{۲}$ دینار | $\frac{۲}{۶}$ عمرو $\frac{۴}{۳}$ دینار | $\frac{۱}{۶}$ بکر $\frac{۵}{۴}$ دینار |

* * *

---

← میں ضرب دیں، پھر حاصل کو مجموع دیون پر پہلی صورت میں اور اس کے وفق پر دوسری صورت میں تقسیم کریں، خارج قسمت حصہ اس غریم کا ترکے سے ہوگا۔

① اس صورت میں زید، عمرو اور بکر (کہ غرما خالد ہیں) بمنزلہ ۳ وارث کے اور ان کے دین کہ ۳ دینار و چار دینار و ۵ دینار ہیں بمنزلہ سہام ورثہ کے اور مجموع دیون (کہ بارہ دینار ہیں) بمنزلہ تصحیح کے سمجھے گئے اور ہر ایک کو ان کی جگہ پر لکھ کر بدستور عمل کیا کہ مجموع دیون (یعنی ۱۲) اور ترکہ (یعنی ۷) دینار میں نسبت لحاظ کہ تو تباین پایا، لہٰذا واسطے دریافت کرنے حصہ ہر ایک غریم کے ترکے سے دین زید (یعنی ۳) کو کل ترکے (یعنی ۷) میں ضرب دیا، ۲۱ حاصل ہوئے، پھر اس حاصل کو مجموع دیون (یعنی ۱۲) پر تقسیم کیا، خارج قسمت $۱\frac{۹}{۱۶}$ (یعنی ایک دینار و ۳ ربع دینار) حاصل ہوئے۔ پس یہ حصہ زید کا ہوا ترکہ سے، علی ہذا القیاس عمرو بکر کا حصہ دریافت کیا تو عمرو کا حصہ $۲\frac{۴}{۱۲}$ (یعنی ۲ دینار و ثلث دینار) اور بکر کا حصہ $۲\frac{۱}{۱۲}$ (یعنی دو دینار اور گیارھوں حصہ ایک دینار کا من جملہ دینار کے ۱۲ حصوں کے) برآمد ہوا۔

② اس مثال کی شرح کو بھی اگلی مثال کی شرح پر قیاس کر لیں۔

## فصل پنجم:

# تخارج کے بیان میں

جب کوئی وارث اپنے سہام (جو تصحیح سے ملتے ہیں) کے بدلے کوئی چیز① ترکے سے لے کر صلح کر لے (اور اپنے سہام سے درگزرے اور اسی کو تخارج کہتے ہیں) تو تصحیح② مسئلے کو بشمول③ اس کے کر کے اس کے سہام کو تصحیح سے طرح دے دیں، پھر باقی ترکے کو باقی ورثہ کے سہام پر (بموجب فصل آیندہ کے) تقسیم کریں۔④ یہی حال غریم⑤ کا بھی ہے۔

---

① قولہ: کوئی چیز، خواہ از قسم دراہم و دنانیر ہو یا زیور یا کپڑا یا زمین یا اور کچھ، اور خواہ سب کے سہام سے، جو تصحیح سے ملتے ہیں، کم ہو یا زیادہ یا برابر۔

② قولہ: تصحیح، یہاں بھی تصحیح سے عام مراد ہے، خواہ تصحیح ہو یا اصل مسئلہ یا عول یا رد، جیسا کہ تصریح اس کی حاشیہ مناسخہ میں گزری۔

③ قولہ: بشمول اس کے، واضح ہو کہ تصحیح مسئلہ کی جو بشمول اس وارث صلح کرنے والے کے کرتے ہیں، پھر اس کے سہام کو تصحیح سے طرح دیتے ہیں اور پہلے ہی سے اس کو معدوم فرض کر کے بے شمول اس کے تصحیح نہیں کرتے، اس کی یہ وجہ ہے کہ اگر اس کو معدوم فرض کر کے بے شمول اس کے تصحیح کریں تو بعض صورتوں میں بعضے وارثوں کا بے وجہ نقصان لازم آئے گا، جیسے مثال آیندہ میں کہ اگر زوجہ کو معدوم فرض کر کے بے شمول اس کے تصحیح کریں تو ۳ سے ہوگی، جس میں سے ایک ام کو اور دو عم کو پہنچیں گے، پھر باقی ترکہ (یعنی ۵،۵ روپیہ) زوج پر تقسیم کریں گے تو ام کو ثلث باقی بڑھ جائیں گے، حالانکہ مثال مذکور میں ام کو ثلث کل ملنا چاہیے اور جبکہ بشمول زوجہ کے تصحیح کی جائے تو ۱۲ سے تصحیح ہو کر ۳ زوجہ کو (جس کے بدلے اس نے کڑوں کی جوڑی لے کر صلح کر لی اور تصحیح سے طرح دی گئی) اور ۴ ام کو اور پانچ عم کو پہنچیں گے، پس اس تقدیر پر ام کو ثلث کل پڑ جائیں گے، جیسا کہ آیندہ مثال مذکور کی شرح میں بتفصیل مذکور ہوگا۔

④ قولہ: تقسیم کریں، جیسے ایک شخص نے ایک زوجہ و ام و عم کو چھوڑا اور ۵۰۰ روپے اور ایک کڑوں کی جوڑی بعد ادائے حقوق سابقہ ارث کے اس کے ترکے میں سے بچ رہے۔ زوجہ نے اپنے سہام کے بدلے ایک کڑوں کی جوڑی لے کر صلح کر لی اور اپنے سہام سے جو تصحیح سے ملے تھے درگزری، پس تصحیح مسئلے کی بشمول اس کے اسی طرح سے

مسئلہ ۱۲ باقی سہام ۹ باقی ترکہ ۵۰۰ روپے میـــــــت

| زوجہ ۳ | عم ۱ |
|---|---|
| ۲/۹ | ۴/۲۲ ے/۹۲ ۵/۲۷۷ |

←

---

← کر کے اس کے سہام (یعنی ۳) کو تصحیح (یعنی ۲) سے طرح دے دیا ۹ باقی بچ رہے، پس باقی ترکے (یعنی ۵۰۰ روپے) کو (جو بعد منہا کرنے کے کڑوں جوڑے کے بچ رہے ہیں) اسی باقی ۹ سہام پر (جس میں ۴ سہام ام کے ہیں اور ۵ سہام عم کے) بموجب قاعدہ فصل ۳ سابق کے تقسیم کریں، پس ۲۲۲ $\frac{۲}{۹}$ (یعنی ۲۲۲ روپیہ ۳ آنے ۶ پائی اور دو ثلث پائی) ام کا حصہ اور ۲۷۷ $\frac{۷}{۹}$ (یعنی ۲۷۷ روپیہ $\frac{۵}{۱۲}$ پائی اور ثلث پائی) عم کا حصہ برآمد ہوا۔

⑤ قولہ: یہی حال غریم کا بھی ہے، یعنی غریم کا حال بھی وارث کا سا ہے کہ اگر کوئی غریم من جملہ غرما کے اپنے دین کے بدلے کہ (بمنزلہ سہام وارث کے ہے) کوئی چیز ترکے سے لے کر صلح کرے اور اپنے دین سے درگزرے تو مجموع دیون سے (کہ بمنزلہ تصحیح کے ہے) اس کے دین کو طرح دیں، پھر باقی ترکے کو باقی غرما کے دیون پر کہ بمنزلہ باقی سہام کے ہیں، تقسیم کریں۔

باب نہم:

# ذوی الارحام کے بیان میں

۱ ذوی الارحام (یعنی وہ قرابت والے جو سوائے ذو الفروض وعصبات کے ہیں، جیسا کہ اوپر گزرا) بترتیب ذیل چار صنف ہیں:

۱ فرع (شاخ) میت، (یعنی اولادِ① بنات (بنت کی جمع) اولاد بنات② الابن)

۲ اصلِ (جوڑ) میت، (یعنی اجداد③ فاسدین، جدات④ فاسدات)

۳ فرع اب میت یا (فرع) ام میت، (یعنی اولادِ⑤ خواہران، بناتِ برادران،⑥ پسران⑦ برادران اخیافی)

۴ فرع (صحیح ہوں یا فاسد) جد یا جدہ میت (صحیحہ ہوں یا فاسدہ) یعنی عمات (پھوپھیاں)⑧ اعمام (چچا)

---

① قولہ: اولادِ بنات، یعنی بیٹیوں کی اولاد جہاں تک نیچے ہوں، خواہ ذکور ہوں (یعنی مرد کہ نواسا ہیں) یا اناث ہوں (یعنی عورتیں کہ نواسیاں ہیں)۔

② قولہ: اولادِ بنات الابن، یعنی پوتیوں کی اولاد جہاں تک نیچے ہوں، خواہ ذکور ہوں (یعنی ابن کے نواسے) یا اناث ہوں (یعنی ابن کی نواسیاں)۔

③ قولہ: اجداد فاسدین، اجداد جد کی جمع ہے اور فاسدین فاسد کی جمع۔ جدِ فاسد اس جد کو کہتے ہیں جو میت سے بواسطے ام کے علاقہ رکھتا ہو، جیسے: نانا، نانا کا باپ، نانا کے باپ کا باپ، نانا کی ماں کا باپ، علی ہذا القیاس جہاں تک اوپر ہوں۔

④ قولہ: جدات فاسدات، جدات جدہ کی جمع ہے اور فاسدات فاسدہ کی جمع۔ جدہ فاسدہ اس جدہ کو کہتے ہیں جو میت سے بواسطے جدِ فاسد کے علاقہ رکھتی ہوں، جیسے: نانا کی ماں، نانا کے باپ کی ماں، نانا کی ماں کی ماں، علی ہذا القیاس جہاں تک اوپر ہوں۔

⑤ قولہ: اولادِ خواہران، یعنی بہنوں کی اولاد خواہ ذکور ہوں (یعنی بھانجے) یا اناث (یعنی بھانجیاں) اور خواہ عینی بہنیں ہوں یا علاتی یا اخیافی۔

⑥ قولہ: بنات برادران عینی، یعنی دخترانِ برادران، خواہ برادران عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی۔

⑦ قولہ: پسران برادران اخیافی، اخیافی کی قید اس لیے ہے کہ پسران برادران عینی وعلاتی عصبات ہیں نہ کہ ذو الارحام، جیسا کہ "باب العصبات" میں معلوم ہوا۔

⑧ قولہ: عمات، یعنی پھوپھیاں، عمات جمع عمۃ کی ہے، یعنی پھوپھی خواہ عینی ہوں خواہ علاتی یا اخیافی۔

اخیافی،① بناتِ اعمام، اخوال② (خواہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی)③ خالات، اولاد اس صنف④ کی۔

◆۲ اسی ترتیب سے⑤ ہر ایک صنف میراث پاتے ہیں۔

* * *

---

① اعمامِ اخیافی، اعمام عم کی جمع ہے، یعنی چچا، اور اخیافی کی قید اس لیے ہے کہ اعمام عینی و علاتی عصبات ہیں نہ کہ ذوی الارحام، جیسا کہ باب عصبات میں واضح ہوا۔

② قولہ: اخوال، اخوال خال کی جمع ہے، یعنی ماموں، خواہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی۔

③ قولہ: خالات، خالات خالہ کی جمع ہے، خواہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی۔

④ قولہ: اولاد اس صنف کی، یعنی اولادِ عمات و اولادِ اعمام اخیافی و اولادِ بناتِ اعمام و اولادِ اخوال و اولادِ خالات، خواہ ذکور ہوں، خواہ اناث۔

⑤ قولہ: اسی ترتیب سے الخ، یعنی اولاً صنفِ اول (یعنی فرع میت) کو میراث ملتی ہے جب وہ نہ ہوں تو صنفِ دوم (یعنی اصلِ میت) کو اور جب وہ بھی نہ ہوں تو صنفِ سوم (یعنی فرع اب یا ام میت) کو اور جب وہ بھی نہ ہوں تو صنفِ چہارم (یعنی فرع جد یا جدہ میت) کو، اسی طرح روایت کی ہے ابو یوسف اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ نے امام اعظم رحمہ اللہ سے، اور روایت کی ہے ابو سلیمان رحمہ اللہ نے محمد بن الحسن رحمہ اللہ سے اور انھوں نے امام اعظم رحمہ اللہ سے کہ صنفِ دوم مقدم ہے صنف اول پر اور فتویٰ پہلی روایت پر ہے۔

# پہلی صنف① کا بیان

۱ اگر سب درجے میں برابر نہ ہوں، (بلکہ بعض اقرب، یعنی نزدیک والے ہوں اور بعض دور والے) تو اقرب② اولیٰ ہوگا، جیسے:③

مسئلہ ۱ میـــــت

| بنت البنت | ابن بنت الابن |
|---|---|
| ۱ | م④ |

۲ ورنہ اگر بعض ولد وارث⑤ ہوں اور بعض ولد ذوالارحام تو ولد وارث اولیٰ ہوگا، (یعنی ولد وارث کے ہوتے ولد ذوی الارحام نہیں پائے گا)، جیسے:

مسئلہ ۱⑥ میـــــت

| بنت بنت الابن | ابن بنت البنت |
|---|---|
| ۱ | م |

---

① یعنی اولادِ بنات اور اولادِ بنات الابن۔

② قولہ: اقرب اولیٰ ہوگا، یعنی نزدیک والا مقدم ہوگا دور والے پر، نزدیک والے کے ہوتے دور والا نہیں پائے گا۔

③ قولہ: جیسے مسئلہ ۱ میـــــت

| بنت البنت | ابن بنت الابن |
|---|---|
| ۱ | م |

کہ بنت البنت میت سے ایک واسطے سے علاقہ رکھتی ہے اور ابن بنت الابن دو واسطے سے، لہٰذا بنت البنت کے ہوتے ابن بنت الابن محروم ہوگیا۔

④ علامت محروم کی ہے جس کو کچھ نہ ملتا ہو اور اس کا نام زیرِ میت لکھا جائے تو اس کے نام کے نیچے یہ علامت لکھ دیتے ہیں۔

⑤ قولہ: ولد وارث، لفظ وارث شامل ہے ذی فرض و عصبہ دونوں کو، مگر یہاں فقط ذی فرض مراد ہے، اس لیے کہ اس صنف میں ولد عصبہ اور ولد ذی الارحام ایک ساتھ نہیں پائے جا سکتے، جیسا کہ ماہرین پر پوشیدہ نہیں۔

⑥ اس مثال میں بنت بنت الابن ولد بنت الابن ہے، جو ذوی الفروض میں سے ہے اور ابن بنت البنت ولد بنت البنت ہے، جو ذوالارحام میں سے ہے، لہٰذا بنت بنت الابن کے ہوتے ابن بنت البنت محروم ہوگیا۔

◈ ۳ ورنہ خواہ① سب ولدِ وارث (یعنی ولد ذی فرض) ہوں یا سب ولد ذو الارحام، دونوں صورتوں میں اگر ان کے اصول کے کسی بطن میں اختلاف② بذکورت و انوثت نہ ہو تو انھیں فروع موجودین پر باعتبار ان کے صفات کے (یعنی اعتبار ان کے ذکورت و انوثت کے) تقسیم کریں یعنی ان فروع موجودین میں اختلاف بذکورت و انوثت (یعنی سب ذکور ہوں یا سب اناث) نہ ہو تو سب کو برابر دیں، جیسے:

مسئلہ۲③ میت

| ابن بنت الابن | ابن بنت الابن |
|---|---|
| ۱ | ۱ |

مسئلہ۲④ میت

| بنت بنت الابن | بنت بنت الابن |
|---|---|
| ۱ | ۱ |

ورنہ للذکر مثل حظ الانثیین (یعنی اگر بعض ذکور ہوں اور بعض اناث تو للذکر الخ) جیسے:

---

① قولہ: ورنہ، یعنی اگر بعض ولد وارث اور بعض ولد ذو الارحام نہ ہوں تو خواہ الخ۔

② قولہ: اختلاف بذکورت و انوثت نہ ہو، بلکہ ہر بطن میں سب ذکور ہوں یا سب اناث۔

③ اس مثال میں دونوں ولد بنت ابن ہیں جو ذی فرض ہے اور دونوں ذکور (یعنی ابن) ہیں اور ان کے اصول کے کسی بطن میں اختلاف بذکورت و انوثت نہیں ہے، بلکہ بطن اول میں سب ذکور ہیں اور بطن ثانی میں سب اناث ہیں، لہٰذا دونوں کو برابر دیا گیا۔

④ اس مثال میں بھی دونوں ولد ذی فرض ہیں اور دونوں اناث، یعنی بنت ہیں اور ان کے اصول کے کسی بطن میں مثل مثال اول کے اختلاف بذکورت و انوثت نہیں ہے، لہٰذا دونوں کو برابر دیا گیا اور مثال اس کی کہ سب ولد ذوی الارحام ہوں اور سب ذکور ہوں یا سب اناث، یہ ہے:

مسئلہ۲ میت

| ابن ابن الابن | ابن ابن الابن |
|---|---|
| ۱ | ۱ |

مسئلہ۲ میت

| بنت | بنت |
|---|---|
| بنت | بنت |
| بنت | بنت |
| ۱ | ۱ |

مسئلہ۳① میت

| ابن بنت الابن | بنت بنت الابن |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

◆ ۴ ورنہ② ان کے اصول کے جس بطن میں اختلاف ہو، اس بطن③ پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کر کے ہر ایک کے سہام اس کے فروع موجودین کو دیں، جیسے:

مسئلہ۳④ میت

| بنت ابن البنت | ابن بنت البنت |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

---

① اس مثال میں دونوں ولد ذی فرض ہیں اور مختلف بذکورت و انوثت، لہٰذا للذکر مثل حظ الانثیین دیا، یعنی دو ابن کو اور ایک بنت کو، اور اس کی مثال کہ دونوں ولد ذوالارحام ہوں اور مختلف بذکورت و انوثت، یہ ہے:

مسئلہ۳ میت

| ابن بنت البنت | بنت بنت البنت |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

② قولہ: ورنہ، یعنی اگر ان کے اصول کے کسی بطن میں اختلاف بذکورت و انوثت ہو تو ان کے اصول کے جس بطن میں اختلاف ہو الخ۔

③ قولہ: اس بطن پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم الخ، یہ قول امام محمد رحمہ اللہ کا ہے اور مشہور روایت امام اعظم رحمہ اللہ سے بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے کہ اس صورت میں بھی انھیں فروع موجودین پر تقسیم کریں اور فتوی امام محمد رحمہ اللہ قول پر ہے تمام احکام ذوی الارحام میں، جیسا کہ سراجیہ اور دوسری کتابوں میں ہے، لیکن فرائض شریفی میں بعض علما نے نقل کیا ہے کہ مشائخ بخارا نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اختیار کیا ہے، اس لیے کہ ان کے قول پر فتوی دینا بہت آسان ہے۔

④ اس مثال میں دونوں ولد ذوی الارحام ہیں کہ ولد ابن بنت و بنت بنت ہیں اور دونوں اصول کے بطن دوم میں اختلاف بذکورت و انوثت ہے، اس لیے کہ ایک کی اصل ابن ہے اور دوسرے کی اصل بنت، لہٰذا بطنِ دوم پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کیا، ۳ سے مسئلہ ہوا، اس میں سے دو ابن کو دیا ہے جو اس کی فرع موجود (یعنی بنت) کو پہنچا اور ایک بنت کو جو اس کی فرع موجود (یعنی ابن) کو پہنچا۔ یہ طریقہ تقسیم امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر طریقہ تقسیم یہ ہے کہ انھیں فرع موجودین (یعنی بنت ابن بنت اور ابن بنت بنت) پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کر کے ایک بنت ابن بنت کو دیا اور دو ابن بنت بنت کو۔ یہ مثال اس کی تھی کہ فروع موجودین میں بھی اختلاف بذکورت و انوثت ہو۔ اس کی مثال کہ فروع موجودین میں اختلاف بذکورت نہ ہو، یہ ہے:

مسئلہ۳ میت

| ابن ابن البنت | ابن بنت البنت |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

←

⑤ اگر اصول کے کئی بطنوں میں اختلاف ہو تو اولاً اعلیٰ اختلاف (بذکورت و انوثت) پر (یعنی اس بطن پر جو بطونِ مختلفہ (بذکورت و انوثت) میں سب سے اوپر ہو) للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کریں، پھر ہر ایک طائفہ ذکور و اناث کو اس کے نیچے ایک خط عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفے کے سہام کو جمع کر کے خط مذکور کے نیچے رکھ دیں، پھر ہر ایک طائفے کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کریں کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف ہے، جو ان میں اعلیٰ خلاف ہو، اس پر اس طائفے کے سہام کو بطریق مذکور (للذکر مثل حظ الانثیین) تقسیم کریں، پھر① باقی عمل بدستور کریں، اسی طرح جہاں تک اصول کے بطنوں میں اختلاف (بذکورت و انوثت) پائیں عمل کرتے جائیں۔ پھر جب اصول کے ساتھ بطونِ مختلفہ میں عمل کر چکیں تو اگر آخر بطن میں بھی اختلاف (بذکورت و انوثت) ہو تو اس میں بھی عمل کریں۔ پھر سہامِ ذکور، ذکور کے فروع موجودین کو اور سہامِ اناث کے فروع موجودین کو دیں، جیسے:

مسئلہ ۱۵② میـــــــــــــــت تصحیح ۲۰

| | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | ابن | ابن | ابن |
| ۹/۳۶ | | | | | | | | | ۶/۲۴ | | |
| بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت |
| بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | بنت | ابن | ابن | ابن | بنت | بنت | ابن |
| بنت | بنت | بنت ۱۸ | ابن | ابن | ابن | بنت | بنت ۱۸ | ابن | بنت ۳/۱۲ | بنت | بنت ۳/۱۲ |
| بنت | بنت | ابن | بنت | بنت ۱۲ | ابن ۱ | بنت ۹ | بنت | بنت ۹ | بنت | ابن | بنت |
| بنت ۳ | ابن | بنت ۳ | ابن | بنت ۶ | بنت ۲ | ابن | بنت | بنت | بنت ۱/۴ | بنت ۲/۸ | بنت |
| سلیمہ | رحیم | نعیمہ | کریم | عظیمہ | جسیمہ | سلیم | سعیدہ | حمیدہ | رحیمہ | کریمہ | حلیمہ |
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ | ۲ | ۲ | ۶ | ۳ | ۹ | ۱/۴ | ۲/۸ | ۳/۱۲ |

مسئلہ ۳ میـــــــــت

| بنت ابن البنت | بنت بنت البنت |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

امام ابو یوسف ﵀ کے نزدیک ان دونوں مثالوں میں ہر ایک کو فروع موجودین میں سے برابر دیا جائے گا۔

---

① قولہ: پھر باقی عمل بدستور کریں، یعنی ہر ایک طائفہ ذکور و اناث کو ان کے نیچے ایک ایک خط عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو جمع کر کے خط مذکور کے نیچے رکھ دیں۔

② اس مسئلے میں ۱۲ شخص ذوالارحام ہیں، از انجملہ ۹ اناث ہیں: سلیمہ، نعیمہ، عظیمہ، جسیمہ، سعیدہ، حمیدہ، رحیمہ، کریمہ، حلیمہ اور ۳ ذکور: رحیم، کریم، سلیم، اور بطن ششم میں ہیں اور کوئی ان میں ولد وارث نہیں ہے اور ان کے اصول کے کئی بطنوں میں ←

← اختلاف بذکورت و انوثت ہے۔ لہٰذا ولاً بطنِ اول پر کہ وہی اس مسئلے میں اعلیٰ اختلاف ہے، للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کیا، اور چونکہ اس بطن میں بھی ۹ اناث اور ۳ ذکور ہیں، اور ۳ ذکور بمنزلہ ۶ اناث کے ہوتے ہیں، پس سب مل کر بمنزلہ ۱۵ اناث کے ہوئے، لہٰذا مسئلہ ۱۵ سے ہوا۔ از انجملہ ۹ اناث کو پہنچے اور ۶، ۳ ذکور کو، پھر ایک طائفہ ذکور و اناث کو ان کے نیچے ایک ایک خط عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو (یعنی ۹ کو) کہ سہام طائفہ اناث ہے اور ۶ کہ سہام طائفہ ذکور ہے جمع کر کے خط مذکور کے نیچے لکھ دیا۔

پھر طائفہ ذکور کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ اختلاف کون ہے؟ تو بطن سوم کو کہ ۲ بنت اور ایک ابن پر مشتمل ہے، اعلیٰ اختلاف پایا، اس لیے کہ بطنِ دوم میں اختلاف نہیں ہے، پس بطنِ سوم پر سہامِ ذکور (یعنی ۶) کو بطریق مذکور (للذکر مثل حظ الانثیین) تقسیم کیا: اس میں سے ۳، ۲ بنت کو اور تین ایک ابن کو پہنچے، پھر باقی عمل بدستور کیا (یعنی ہر ایک طائفہ ذکور و اناث کو ان کے نیچے ایک ایک خط عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو کہ تین تین ہیں خطِ مذکور کے نیچے رکھ دیا) پھر چونکہ اب سلسلہ ۲ ابن کے کسی بطن میں اختلاف نہیں ہے، سب انوثت میں متفق ہیں، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ۳) اس کے فرع موجود (یعنی حلیمہ) کو جو بطنِ ششم میں ہے دے دیا، پھر طائفہ اناث (یعنی ۲ بنت) کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ اختلاف کون ہے تو بطنِ پنجم کو کہ ایک بنت و ایک ابن پر مشتمل ہے، اعلیٰ اختلاف پایا (اس لیے کہ بطنِ چہارم میں اختلاف نہیں ہے) پس بطنِ پنجم پر بھی سہامِ اناث (یعنی ۳) کو بطریق مذکور تقسیم کر کے ایک بنت اور دو ابن کو دے کر باقی عمل بدستور کیا، پھر چونکہ اب دونوں کے سلسلے میں کہیں اختلاف باقی نہ رہا، لہٰذا سہامِ ابن اس کے فرع موجود (کریمہ) کو اور ایک سہامِ بنت اس کی فرع موجود (رحیمہ) کو دے دیا، پھر بطنِ اول کے طائفہ اناث کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ اختلاف کون ہے تو بطنِ سوم کو اعلیٰ اختلاف پایا (اس لیے کہ بطنِ دوم میں اختلاف نہیں ہے) پس بطنِ سوم پر بھی سہامِ اناث (یعنی ۹) کو بطریق مذکور تقسیم کیا اور چونکہ اس بطن میں ۶ بنت اور ۳ ابن ہیں اور تین ابن بمنزلہ ۶ بنت کے ہوتے ہیں، پس سب مل کر بمنزلہ ۱۲ بنت کے ہوئے، لہٰذا اناث (یعنی ۹) ان ۱۲ پر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے۔ اور چونکہ دونوں میں توافق بالثلث ہے، لہٰذا بموجب قاعدہ ۲ تصحیح کے ثلث روس (یعنی ۴) کو اصل مسئلے (یعنی ۱۵) میں ضرب دیا، ۶۰ حاصل ہوئے، اس میں سے حسب قاعدہ فصل ۳ کے ۲۴ بطنِ اول کے طائفہ ذکور کو دیا، جو ان کے فروع موجودین کو اس طرح پر ۱۲ حلیمہ کو اور ۸ کریمہ کو اور ۴ رحیمہ کو پہنچے اور ۳۶ بطنِ اول کے طائفہ ذکور کو پہنچے اور ۱۸ ان کے طائفہ اناث کو، پھر بطن سوم کے ہر ایک طائفہ اناث کو دیا، جس میں سے ۱۸ بطنِ سوم کے طائفہ ذکور و اناث کو، ان کے نیچے ایک ایک خط عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو کہ اٹھارہ اٹھارہ ہیں، خطِ مذکور کے نیچے، پھر طائفہ ذکور کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطنِ چہارم کو کہ ۲ بنت اور ایک ابن پر مشتمل ہے، اعلیٰ خلاف پایا، پس اس پر بھی مذکور (یعنی ۱۸) کو بطریق مذکور تقسیم کر کے اس میں سے ۹ دو بنت کو اور ۹ ایک ابن کو دے کر باقی عمل بدستور کیا، چونکہ اب سلسلہ ابن میں کہیں اختلاف نہیں ہے، سب ایک نوشت میں متفق ہیں، للہٰذا اس کے سہام (یعنی ۹) اس کے فرع موجود (یعنی حمیدہ) کو دے دیا، چونکہ بطنِ ششم میں بھی اختلاف ہے اور ایک ابن اور دو بنت پر مشتمل ہے، لہٰذا اس پر بھی سہام اناث (یعنی ۹) کو بطریق مذکور تقسیم کر کے ۶ ابن (یعنی سلیم) کو اور ۳ بنت (یعنی سعیدہ) کو دے دیا، پھر بطنِ سوم طائفہ اناث کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطنِ چہارم کو کہ ۳ بنت و ۳ ابن پر مشتمل ہے، اعلیٰ خلاف پایا، ←

◆ ۲ جس صورت میں کہ اصول کے کسی بطن میں اختلاف بذکورت وانوثت ہو، اگر اسی صورت میں کسی اصل کے عددفروع بھی متعدد ہوں تو اعلیٰ خلاف پر تقسیم کرتے وقت اس اصل کو (جس کے عددفروع متعدد ہوں) حسبِ تعدد عدد فروع کے متعدد مان کر تقسیم کریں،، پھر ہر ایک اصل کے سہام اس کے فروع (موجودین) کو دیں، جیسے:

مسئلہ ۷ ① میــــــــــت تصحیح ۲۸

| بنت | بنت | بنت |
|---|---|---|
| بنت | بنت | ابن |
| بنت | ابن | بنت |
| ۳/۱۲ | | ۴/۱۶ |

| ابن | ابن | بنت | بنت | بنت |
|---|---|---|---|---|
| سعید | حمید | سلیمہ | رحیمہ ← ۴ → کریمہ | |
| ۳ | ۳ | ۶ | ۸ | ۸ |

---

← پس اس پر بھی سہام اُناث (یعنی ۱۸) کو بطریقِ مذکور تقسیم کرکے ۱۲ تین ابن کو اور ۶ تین بنت کو دے کر باقی عمل بدستور کیا۔ پھر طائفہ ذکور کے نیچے کے بطنوں کو لحاظ کیا ک اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطنِ چہارم کو کہ ۲ بنت و ایک ابن پر مشتمل ہے اعلیٰ خلاف پایا۔ پس اس پر بھی سہام مذکور (یعنی ۱۲) کو بطریق مذکور تقسیم کرکے ۶ دو بنت کو اور ۶ ابن کو دے کر باقی عمل بدستور کیا، پھر چونکہ اب سلسلہ ابن میں کہیں اختلاف نہیں ہے، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ۶) اس کے فرع موجود (جسیمہ) کو دے دیا اور چونکہ طائفہ اناث کے بطنِ ششم میں بھی اختلاف ہے اور ایک ابن و ایک بنت پر مشتمل ہے، لہٰذا اس پر بھی سہام اناث (یعنی ۶) کو بطریقِ مذکور تقسیم کرکے ۴ ابن (یعنی کریم) کو اور ۲ بنت (یعنی عظیمہ) کو دے دیا پھر بطنِ چہارم طائفہ اناث کے نیچے کے بطنوں کو لحاظ کیا کہ اب اس میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطن پنجم کو کہ دو بنت ایک ابن پر مشتمل ہے اعلیٰ خلاف پایا، پس اس پر بھی سہام اناث (یعنی ۶) کو بطریقِ مذکور تقسیم کرکے ۲ دو بنت کو اور ۳ ابن کو دے کر باقی عمل بدستور کیا، پھر چونکہ اب سلسلہ ابن میں کہیں اختلاف نہیں ہے، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ۳) کو اس کی فرع موجود (نعیمہ) کو دے دیا اور چونکہ طائفہ اناث کے بطن ششم میں بھی اختلاف ہے اور ایک بنت و ایک ابن پر مشتمل ہے، لہٰذا اس پر بھی سہام اناث (یعنی ۳) کو بطریق مذکور تقسیم کیا، ایک بنت (یعنی سلیمہ) کو اور دو ابن (یعنی رحیم) کو دیا۔ یہ بیان تھا طریقہ تقسیم کا امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلے میں بھی فروع موجودین پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم ہوگی، ۱۵ سے مسئلہ ہو کر ایک ایک ہر ایک بنت کو اور دو دو ہر ایک ابن کو دیا جائے گا۔

① اس مسئلے میں پانچ شخص ذوالارحام ہیں، از انجملہ ۲ ابن ہیں (یعنی سعید اور حمید) اور ۳ بنت (یعنی سلیمہ، رحیمہ، کریمہ) اور سب چوتھے بطن میں ہیں اور سب ولد ذوالارحام ہیں، ان کے اصول کے کئی بطنوں میں اختلاف بذکورت وانوثت ہے، ←

۷ جس صورت میں کہ اصول کے کسی بطن میں اختلاف (یعنی کسی اصل کی فروع کو کوئی قرابت ہو) مذکور ہو، اگر اسی صورت میں کسی اصل کے جہاتِ فروع بھی متعدد ہوں تو اعلیٰ خلاف پر تقسیم کرتے وقت اس اصل کو (جس کے جہاتِ فروع متعدد ہوں) حسبِ تعداد جہات کے متعدد مان کر تقسیم کریں، پھر ہر ایک اصل کے سہام اس کے فروع (موجودین) کو دیں، جیسے:

مسئلہ ۷① میت تصحیح ۲۸

| | | |
|---|---|---|
| بنت | بنت | بنت |
| بنت | بنت | ابن |
| ابن $\frac{۳}{۱۲}$ | ↙ ۲ بنت ۲۲ $(\frac{۴}{۱۶})$ | ↘ |
| بکر | صالحہ ۱۱② | حامدہ ۱۱③ |

……❀……

---

← لہٰذا اولاً بطنِ دوم پر کہ وہی اس مسئلے میں اعلیٰ خلاف ہے، للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کیا اور چونکہ اس بطن میں دو اناث ہیں، جن میں ایک کے عدد دو فروع ہیں، لہٰذا ان کو دو فرض کیا، پس سب بمنزلہ تین اناث کے ہوئیں، نیز اس بطن میں ایک ذکور ہے جس کے عدد فروع دو ہیں، لہٰذا ان کو دو فرض کیا اور دو ذکور کو بمنزلہ چار اناث کے ہوتے ہیں، لہٰذا چار یہ اور ۳ پہلے مل کر بمنزلہ سات اناث کے ہوئیں، لہذا مسئلہ سات سے ہوا، اس میں سے ۳ اناث کو پہنچے اور ۴ ذکور کو، پھر ہر ایک طائفہ ذکور و اناث کو ان کے نیچے ایک ایک خط عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو (یعنی تین تین کو کہ سہام طائفہ اناث ہے اور ۴ کو کہ سہام طائفہ ذکور ہے) جمع کر کے خط مذکور کے نیچے رکھ دیا۔ پھر چونکہ اب طائفہ ذکور کے سلسلے میں کہیں اختلاف نہیں ہے، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ۴) اس کے فروع موجودین (رحیمہ، کریمہ) کو جو بطنِ چہارم میں ہیں، دے دیا، پھر طائفہ اناث کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطنِ سوم کو کہ ایک بنت و ایک ابن پر مشتمل ہے، اعلیٰ خلاف پایا اور چونکہ بنت مذکورہ کے عدد فروع دو ہیں، لہٰذا اس کو تین فرض کیا اور ایک ابن بمنزلہ دو بنت کے ہوتا ہے، پس دو یہ اور دو پہلے مل کر بمنزلہ ۴ بنت کے ہوئے اور چونکہ سہامِ اناث (یعنی ۳) ان چار پر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے اور دونوں میں تباین ہے، لہٰذا بموجب قاعدہ تصحیح کے کل رؤس (یعنی ۴) کو اصل مسئلے (یعنی ۷) میں ضرب دیا، اٹھائیس حاصل ہوئے، اس میں سے بموجب قاعدہ فصل ۳ کے ۱۶ بطن دوم کے طائفہ ذکور کو دیا جو اس کے فروع موجودین کو اس طرح پر ۸ رحیمہ کو اور ۸ کریمہ کو پہنچے اور بطنِ دوم کے طائفہ اناث کو دیا جس میں سے بطنِ سوم کے طائفہ ذکور کو پہنچ کر اس کی فرع موجود (یعنی سلیمہ) کو پہنچے اور ۶ بطن مذکور کے طائفہ اناث کو پہنچ کر اس کی ہر ایک فرع موجود (یعنی سعید، حمید) کو تین تین پہنچے۔ یہ بیان تھا طریقہ تقسیم کا امام محمد ﷫ کے قول پر، اور امام ابو یوسف ﷫ کے نزدیک اس مسئلے میں بھی فروع موجودین پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم ہوگی ۱۷ سے مسئلہ، دو دو ہر ایک ابن کو اور ایک ایک ہر ایک بنت کو دیا جائے گا۔ ←

---

← ① اس مسئلے میں تین شخص ذوالارحام ہیں: ایک ابن (یعنی بکر) اور ۲ بنت (یعنی صالحہ و حامدہ) سب بطنِ سوم میں ہیں اور سب ولد ذوالارحام ہیں، ان کے اصول کے بطنِ دوم میں اختلاف بانوثت و ذکورت ہے، لہٰذا بطنِ مذکور پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کیا اور چونکہ بطنِ مذکور میں ۲ بنت ہیں جس میں ایک کے دو عدد فروع ہیں، لہٰذا ان کو بموجبِ قاعدہ سابقہ کے ۲ فرض کیا، پس سب مل کر بمنزلہ ۳ بنت کے ہوئیں، نیز بطنِ مذکور میں ایک ابن ہے جس کے عدد فروع بھی وہی دو ہیں، لہٰذا اس کو بھی دو فرض کیا اور دو ابن بمنزلہ چار بنت کے ہوتے ہیں، لہٰذا یہ چار اور ۳ پہلے مل کر بمنزلہ سات بنت کے ہوئیں، لہٰذا مسئلہ ۷ سے ہوا۔ اس میں تین اناث کو پہنچے اور ۴ ذکور کو، پھر ہر ایک طائفہ ذکور و اناث کو ان کے نیچے ایک ایک خط فرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام جمع کر کے خطِ مذکور کے نیچے رکھ دیا، پھر چونکہ اب سلسلہ ابن میں کہیں اختلاف نہیں، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ۴) اس کے فروع موجودات (یعنی صالحہ، حامدہ) کو جو بطنِ سوم میں ہیں، دے دیا اور چونکہ طائفہ اناث کے بطنِ سوم میں بھی اختلاف ہے اور ایک ابن اور دو بنت پر مشتمل ہے اور ایک ابن بمنزلہ دو بنت کے ہوتا ہے، پس سب مل کر بمنزلہ ۴ بنت کے ہوئے۔ سہام اناث (یعنی ۳) ان چار پر پورے تقسیم ہو نہیں سکتے اور دونوں میں تباین ہے، لہٰذا بموجبِ قاعدہ تصحیح کے کل رؤس (یعنی چار) کو اصل مسئلے (یعنی ۷) میں ضرب دیا، ۸ حاصل ہوئے اس میں سے بموجب قاعدہ فصل ۳ کے ۱۶ بطنِ دوم کے ذکور کو دیا، جو اس کے فروع موجودات (یعنی صالحہ، حامدہ) کو پہنچے اور ۱۲ بطنِ مذکور کے اناث کو دیا جس میں سے ایک کے فروع موجودات کو (کہ وہی صالحہ حامدہ ہیں) پہنچے اور اس کے فرع موجود (یعنی بکر) کو پہنچے، پس بطنِ سوم کے طائفہ اناث کو ۲۲ سہام ملے، ۱۶ سہام ان کے اب کے اور ۶ سہام ان کے ام کے، اور بطنِ مذکور کے ذکور کو فقط ۶ ملے ان کے ام کے۔ یہ بیان تھا طریقہ تقسیم کا امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلے میں بھی فروع موجودین ہی پر باعتبار ان کے جہات کے تقسیم ہوگی، چونکہ دونوں بنت دو جہت والیاں ہیں، پس گویا وہی ۴ بنت ہیں، ۲ من جہت الام اور ۲ من جہت الاب، اور ایک ابن بمنزلہ دو بنت کے ہوتا ہے، پس سب مل کر بمنزلہ ۶ بنت کے ہوئے، پس اختصار کے لیے ۳ سے مسئلہ کر کے ثلثین (یعنی ۲) بنات کو دیا اور ثلث (یعنی ایک) ابن کو۔

② ۳ ماں کی طرف سے اور ۸ باپ کی طرف سے۔

③ ۳ ماں کی طرف سے اور ۸ باپ کی طرف سے۔

# دوسری صنف① کا بیان

① اگر سب درجے میں برابر نہ ہوں تو اقرب اولیٰ② ہوگا، جیسے:

مسئلہ ا③ میت

| | |
|---|---|
| ام | ام |
| اب | ام |
| ا | اب |
| | م |

مسئلہ ا④ میت

| | |
|---|---|
| اب | ام |
| ام | اب |
| اب | ام |
| ا | ام |
| | م |

② ورنہ اگر سب⑤ (یعنی اگر سب ایک درجے کے ہوں تو اگر.... الخ) ایک جانب کے نہ ہوں تو فریق اب (یعنی جواب کی جانب کا ہو) کو ثلثین دیں اور فریقِ ام کو ثلث، جیسے:

مسئلہ ۳⑥ میت

| | |
|---|---|
| اب | ام |
| اب | اب |
| ام | اب |
| اب | اب |
| ام | ام |
| ۲ | ۱ |

---

① یعنی اجداد فاسدین اور جدات فاسدات۔

② قولہ: اقرب اولیٰ ہوگا، یعنی نزدیک والے کے ہوتے دور والا نہیں پائے گا، خواہ اقرب (یعنی نزدیک والا) ام کی جانب کا ہو یا اب کی جانب کا۔

③ یہ مثال اس کی ہے کہ اقرب ام کی جانب کا ہے۔

④ یہ مثال اس کی ہے کہ اقرب اب کی جانب کا ہے۔

⑤ قولہ: سب ایک جانب کے نہ ہوں، بلکہ بعض ام کی جانب کے ہوں اور بعض اب کی جانب کے۔

⑥ اس مثال میں دو شخص ذوالارحام ایک درجے کے ہیں اور ایک ان میں اب کی جانب کی ہے (یعنی ام اب ام اب اب) اور دوسری ام کی جانب کی (یعنی ام اب اب اب ام) لہٰذا تین سے مسئلہ کر کے ۲ فریق اب کو دیا اور ایک فریق ام کو۔

پھر اگر کسی فریق کے اشخاص میں تعدد ہو تو اس فریق کے حصے کو ان اشخاص پر باعتبار① ان کی صفات کے تقسیم کریں۔

۳ ورنہ② اگر ان کے اصول③ کے کسی بطن میں اختلاف بذکورت و انوثت نہ ہو تو انھیں فروع موجودین پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کریں، جیسے:

مسئلہ۳⑤ میــــــت

| | |
|---|---|
| اب | اب |
| ام | ام |
| اب | اب |
| اب | ام |
| ۲ | ۱ |

---

① قولہ: باعتبار ان کی صفات کے تقسیم کریں، یعنی اگر اس کے اشخاص میں اختلاف بذکورت وانوثت نہ ہو تو سب کو برابر دیں، جیسے:

مسئلہ۳ میــــــت تصحیح ۶

| | | | |
|---|---|---|---|
| اب | اب | ام | ام |
| ام | اب | اب | ام |
| ام | ام | اب | اب |
| اب | اب | اب | اب |
| | ۲/۲ | ۲ | ۱/۲ |

ورنہ للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کریں جیسے:

مسئلہ۳ میــــــت تصحیح ۹

| | | | |
|---|---|---|---|
| اب | اب | ام | ام |
| ام | ام | ام | ام |
| ام | اب | ام | اب |
| اب | ام | اب | ام |
| ۴ | ۲/۲ | ۱/۳ | |

② قولہ: ورنہ، یعنی اگر سب ایک جانب کے ہوں، خواہ سب ام کی جانب کے تو اگر...الخ۔

③ قولہ: اصول، اس صنف میں اصول سے اصول فی الارث مراد ہیں نہ اصول فی النسب، اسی طرح فروع سے فروع فی الارث مراد ہیں نہ کہ فروع فی النسب، تا کہ اصول کا فروع ہونا اور فروع کا اصول ہونا لازم آئے۔

⑤ اس مثال میں دو شخص ذوالارحام ایک درجے کے ہیں ایک ذکور اور ایک اناث، اور دونوں اَب کی جانب کے ہیں، ان کے اصول کے کسی بطن میں اختلاف بذکورت و انوثت نہیں ہے، بلکہ بطنِ اول و سوم میں سب ذکور ہیں اور بطنِ دوم میں سب ←

۴ ورنہ① ان کے اصول کے جس بطن میں اختلاف ہو اس بطن پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کر کے ہر ایک کے سہام اس کے فروع موجودین کو دیں، جیسے:

مسئلہ ۳② میــــــــت

| | |
|---|---|
| اب | اب |
| اب | ام |
| اب | ام |
| ام | ام |
| اب | اب |
| ۲ | ۱ |

۵ اگر اصول کے کئی بطنوں میں اختلاف ہو تو اولاً (بذکورت و انوثت) اعلیٰ خلاف پر بطریق مذکور (یعنی للذکر مثل حظ الانثیین) تقسیم کریں، پھر حسبِ طریقہ مذکور صنفِ اول عمل کریں،③ جیسے:

---

← اناث، لہٰذا للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کر کے دو اب کو دیا اور ایک ام کو۔

① قولہ: ورنہ، یعنی اگر ان کے اصول کے کسی بطن میں اختلاف بذکورت و انوثت ہو تو ان کے اصول...الخ۔

② اس مثال میں دو شخص ذوالارحام ایک درجے کے ہیں اور دونوں اب کی جانب کے ہیں اور ان کے اصول کے بطنِ دوم میں اختلاف بذکورت و انوثت ہے، لہٰذا بطنِ مذکور پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کر کے دو اَب کو دیا، جو اس کے فرع موجود کو پہنچے اور ایک ام کو جو اس کے فرع موجود کو پہنچے۔ یہ مثال اس کی تھی کہ فروع موجودین میں اختلاف بذکورت و انوثت نہیں ہے اور اس کی مثال کہ فروع موجودین میں بھی اختلاف مذکور ہو، یہ ہے:

مسئلہ ۳ میــــــــت

| | |
|---|---|
| ام | ام |
| اب | ام |
| ۲ | ۱ |
| ام | اب |
| اب | ام |
| ۲ | ۱ |

③ قولہ: پھر حسبِ طریقہ مذکورہ صنف اول عمل کریں، یعنی جب اعلیٰ خلاف پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کر چکیں تو ہر ایک طائفہ ذکور و اناث کو ان کے نیچے ایک خطِ عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو جمع کر کے خطِ مذکور کے نیچے رکھ دیں، پھر ہر ایک طائفہ کے بطنوں میں لحاظ کریں کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے، جو اعلیٰ خلاف ہو، اس پر بھی بطریق مذکور تقسیم کریں، پھر باقی عمل بدستور کریں، اسی طرح جہاں تک اصول کے بطنوں میں اختلاف پائیں، عمل کرتے جائیں، ←

مسئلہ ۷① میـــــــت تصحیح ۳۵

| | | | |
|---|---|---|---|
| اب | اب | اب | اب |
| ام | اب | اب | اب |
| ۱/۵ | ۶/۳۰ | | |
| اب | ام ۶ | اب ↙ ↘ اب | |
| ام | اب | ام ۸ → ۲۴ ← اب ۱۶ | |
| ام | ام | اب | ام |
| ام ۱/۵ | ام ۶ | ام ۸ | اب ۱۶ |
| سلیمہ | نعیمہ | رحیمہ | زید |

⁂

---

← پھر جب اصول کے سارے بطونِ مختلفہ میں عمل کر چکیں تو اگر آخر میں بھی اختلاف ہو اس میں بھی یہی عمل کریں، پھر سہامِ ذکور، ذکور کے فروع موجودین کو اور سہامِ اناث، اناث کے فروع موجودین کو دیں، جیسا کہ صنفِ اول میں بتصریح معلوم ہوا۔

① اس مثال میں چار شخص ذوالارحام ہیں، جس میں ۳ اناث ہیں (یعنی سلیمہ، نعیمہ، رحیمہ) اور ایک ذکر (یعنی زید) سب ایک درجے کے ہیں اور سب اب کی جانب کے ہیں، اور ان کے اصول کے کئی بطنوں میں اختلاف بذکورت وانوثت ہے، لہٰذا اولاً بطنِ دوم پر کہ وہی اس مثال میں اعلیٰ خلاف ہے، للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کیا اور چونکہ اس بطن میں ۳ ذکور ہیں اور ایک اناث اور ۳ ذکور بمنزلہ ۶ اناث، پس سب مل کر بمنزلہ سات اناث کے ہوئے، لہٰذا مسئلہ ۷ سے ہوا، اس میں سے ۶ ذکور کو پہنچے اور ایک اناث کو، پھر ہر ایک طائفہ ذکور واناث کو ان کے نیچے ایک ایک خطِ عرضی کھینچ کر الگ الگ کر کے ہر ایک طائفہ کے سہام کو جمع کر کے خط مذکور کے نیچے رکھ دیا، پھر چونکہ اب اناث کے سلسلے میں کہیں اختلاف نہیں ہے، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ایک) اس کے فرع موجود (یعنی سلیمہ) کو دے دیا، پھر طائفہ ذکور کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطنِ سوم کو کہ ایک اناث اور ۲ ذکور پر مشتمل ہے، اعلیٰ خلاف پایا، اس پر بھی بطریقِ مذکور سہامِ ذکور (یعنی ۶) کو تقسیم کیا، اور چونکہ بطنِ مذکور میں ایک اناث اور ۲ ذکور ہیں اور دو ذکور بمنزلہ ۴ اناث کے ہوتے ہیں، پس سب مل کر بمنزلہ ۵ اناث کے ہوئے، لہٰذا سہامِ ذکور (یعنی ۶) ان ۵ پر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے اور چونکہ دونوں میں تباین ہے، لہٰذا کل رؤس (یعنی ۵) کو اصل مسئلے (یعنی ۷) میں ضرب دیا ۳۵ حاصل ہوئے اس میں سے ۵ بطنِ دوم کے اناث کو دیا جو اس کے فرع موجود (یعنی سلیمہ) کو پہنچے اور ۳۰ بطنِ مذکور کے ذکور کو دیا، پھر باقی عمل بدستور کیا اور چونکہ اب سلسلہ اناث میں کہیں اختلاف نہیں ہے، لہٰذا اس کے سہام (یعنی ۶) اس کے فرع موجود (یعنی نعیمہ) کو دے دیا، پھر طائفہ ذکور کے نیچے کے بطنوں میں لحاظ کیا کہ اب ان میں اعلیٰ خلاف کون ہے تو بطنِ چہارم کو کہ ایک اناث اور ایک ذکور پر مشتمل ہے، اعلیٰ خلاف پایا، پس اس پر بھی سہامِ ذکور (یعنی ۲۴) کو بطریقِ مذکور تقسیم کیا، اس میں سے ۸ اناث کو دیا جو اس کے فرع موجود (یعنی رحیمہ) کو پہنچے اور ۱۶ ذکور کو جو اس کے فرع موجود (یعنی زید) کو پہنچے۔

# تیسری① صنف کا بیان

۱ اگر سب درجے میں برابر نہ ہوں تو اقرب اولیٰ ہوگا، جیسے:

مسئلہ ۱ میــــــت

| اخت | اخ |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۱ | ابن |
|  | م |

۲ ورنہ اگر بعض ولدِ عصبہ ہوں اور بعض ولدِ ذوی الارحام تو ولدِ عصبہ اولیٰ ہوگا، جیسے:

مسئلہ ۱ میــــــت

| اخ لاب وام یا لاب فقط | اخت |
|---|---|
| ابن | بنت |
| بنت | ابن |
| ۱ | م |

۳ ورنہ② خواہ سب ولدِ وارث ہوں③ یا سب ولدِ ذوی الارحام دونوں صورتوں میں ان کے اصول (یعنی برادران وخواہران) پر تقسیم کر کے ہر ایک کے سہام اس کے فروع موجودین کو دیں، جیسے:

مسئلہ ۳④ میــــــت

| اخ عینی | اخت عینی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۲ | ۱ |

مسئلہ ۳ میــــــت

| اخ علاتی | اخت علاتی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۲ | ۱ |

مسئلہ ۲⑤ میــــــت

| اخ اخیافی | اخ اخیافی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۱ | ۱ |

---

① یعنی اولادِ خواہران و دخترانِ برادران و پسرانِ برادرانِ اخیافی۔

② یعنی اگر بعض ولدِ عصبہ اور بعض ولدِ ذوی الارحام نہ ہوں تو خواہ ... الخ۔

③ قولہ: سب ولد وارث ... الخ خواہ سب ولدِ عصبہ ہوں یا سب ولدِ ذوی الفروض یا بعض ولدِ عصبہ اور بعض ولدِ ذوی الفروض، اس لیے کہ یہاں وارث سے عام مراد ہے، عصبہ ہو یا ذوی الفروض۔ ہر ایک مثالیں کی آیندہ متن میں مذکور ہیں۔

④ اس مثال میں دونوں ولدِ عصبہ ہیں، اس لیے کہ اخ عینی اور اخت عینی دونوں عصبہ ہیں، لہٰذا ان کے اصول (یعنی اخ عینی اور اخت عینی) پر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کیا۔ ۳ سے مسئلہ ہوا، اس میں سے ۲ اخ عینی کو دیا اور ایک اخت عینی کو جو ہر ایک ←

مسئلہ٦ ① میت

| اخ عینی یا علاتی | اخ اخیافی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۵ | ۱ |

مسئلہ۲ ② میت

| اخ | اخ |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۱ | ۱ |

۴ جس صورت میں سب ولدِ وارث یا سب ولدِ ذوی الارحام ہوں، اگر اسی صورت میں کسی اصل کے عدد فروع یا جہاتِ فروع بھی متعدد ہوں تو اصول پر تقسیم کرتے وقت اس اصل کو حسبِ تعدد عددِ فروع یا جہات فروع کو متعدد مان کر تقسیم کریں، جیسے:

میت ③ تصحیح ۱۳ تصحیح ۲۴

| اخ لاب | اخت لاب | اخت لاب وام | اخت لام |
|---|---|---|---|
| بنت $\frac{۱}{۲}$ | ابن $\frac{۱}{۲}$ | بنت | ابن $\frac{۱}{۴}$ |
| ابن ۷ | ۲ بنت $\frac{۱}{۲}$ | ۱۶ / $\frac{۴}{۸}$ | بنت |
| زید۲ | صالحہ $\frac{۱۸}{۹}$ حامدہ $\frac{۱۸}{۹}$ | | حافظہ۴ |

…… ❁ ……

---

← کے فروع موجودین کو پہنچے۔ دوسری مثال کو بھی اسی پر قیاس کر لیں۔

⑤ اس مثال میں دونوں ولدِ ذوی الفروض ہیں، اس لیے کہ اخ اخیافی اور اخت اخیافی ذوالفروض ہیں، لہٰذا ان کے اصول (یعنی اخ اخیافی اور اخت اخیافی) پر تقسیم کیا، چونکہ ان میں ذکور و اناث کو برابر حصہ ملتا ہے، لہٰذا دو سے مسئلہ کر کے نصفا نصف (یعنی ایک ایک) ہر ایک کو دے دیا، جو ہر ایک کے فروع موجودین کو پہنچے۔

① اس مثال میں ایک ولدِ عصبہ ہے اور ایک ولدِ ذی فرض، لہٰذا ان کے اصول (یعنی اخ عینی یا علاتی اور اخ اخیافی) پر تقسیم کیا، چونکہ ایک اخ اخیافی کو سدس ملتا ہے، لہٰذا مسئلہ ٦ سے کر کے ایک اخ اخیافی کو ۵ اخ عینی یا علاتی کو، جو ہر ایک کے فروع موجودین کو پہنچے۔

② اس مثال میں سب ولدِ ذوی الارحام ہیں، اس لیے کہ بنت اخ ذوالارحام میں سے ہے، لہٰذا ان کے اصول (یعنی دونوں اخ) پر تقسیم کیا، دو سے مسئلہ کر کے نصفا نصف ہر ایک کے فروع موجودین کو پہنچے۔

③ اس مسئلے میں پانچ شخص ذوالارحام ہیں، ایک ذکور (یعنی زید) اور ۳ اناث (یعنی صالحہ، حامدہ، حافظہ) سب ایک درجے کے ہیں اور سب ولدِ ذوی الارحام ہیں، لہٰذا ان کے اصول پر تقسیم کیا اور چونکہ ان کے اصول میں ایک اخت لاب وام ہے جو باعتبار اپنے عددِ فروع کے کہ دو ہیں (یعنی صالحہ، حامدہ) بمنزلہ دو اخت لاب وام کے ہے نیز ان کے اصول میں ایک اخت لام ہے اور ۲ اخت لاب وام کو ثلثین ملتا ہے اور ایک اخت لام کو سدس، لہٰذا بموجبِ قاعدہ مخارج الفروض کے مسئلہ ٦ سے ہوا، اس میں سے سدس (یعنی ایک) اخت لام کو دیا، جو اس کے فرع میں موجود (یعنی حافظہ) کو پہنچا اور ۴ اخت لاب وام کو دیا جو ←

---

← اس کے فروع موجودات (یعنی صالحہ، حامدہ) کو پہنچے اور ایک باقی اخ لاب واخت لاب کو بطریق عصوبت کے دیا، پھر چونکہ اخت لاب بھی باعتبار اپنے عدد فروع کے کہ ۲ ہیں (یعنی وہی صالحہ، حامدہ) بمنزلہ دو لاب کے ہے اور دو اخت بمنزلہ ایک اخ کے ہوتے ہیں، لہٰذا ایک اخ فرض کی گئیں، پس سب بمنزلہ دو اخ کے ہو گئے اور ایک باقی ان دو پر پورا تقسیم ہو نہیں سکتا اور دونوں میں تباین ہے، لہٰذا دو کو اصل مسئلہ (یعنی ٦) میں ضرب دیا، ١٢ حاصل ہوئے اس میں سدس (یعنی ٢) اخت لام کو دیا جو اس کے فرع موجود (یعنی حافظہ) کو پہنچے اور ثلثین (یعنی ٨) اخت لاب وام کو دیا، جو اس کے فروع موجودات (یعنی صالحہ و حامدہ) کو پہنچے اور ٢ باقی میں سے ایک اخت لاب کو دیا، جو اس کے فروع موجودات یعنی انھیں (صالحہ و حامدہ) کو پہنچا، چونکہ ایک جو حصہ اخت لاب کا ہے صالحہ، حامدہ پر کہ ٢ ہیں پورا تقسیم ہو نہیں سکتا اور دونوں میں تباین ہے، لہٰذا دو کو ١٢ میں ضرب دیا، ٢٤ حاصل ہوئے اس میں ٤ حافظہ کو دیے اخت لام کا حصہ اور ١٨ صالحہ و حامدہ کو، ١٦، اخت لاب وام کا حصہ اور دو اخت لاب کا حصہ ٢ زید کو دیا اخ لاب کا حصہ۔

# چوتھی صنف① کا بیان

۱ اگر سب② ایک جانب کے نہ ہوں تو فریقِ اب کو ثلثین دیں اور فریقِ ام کو ثلث دیں (اس حالت میں قوتِ قرابت کا اعتبار نہیں)، جیسے:

مسئلہ ۳ میـــــت

| عمہ لاب وام | خالہ ام |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

مسئلہ ۳ میـــــت

| خالہ لاب وام | عمہ لام |
|---|---|
| ۱ | ۲ |

پھر ہر ایک فریق میں اگر کوئی قرابت③ میں اقوی ہو تو اسی کو حصہ اس فریق کا دیں۔

۲ ورنہ جو قرابت (یعنی اگر سب ایک جانب کے ہوں خواہ سب ام کی جانب کے ہوں یا سب اب کی جانب کے تو جو آہ) میں اقوی ہو اولیٰ ہوگا، جیسے:

---

① یعنی عمات و اعمام اخیافی و اخوال و خالات و بناتِ اعمام۔

② قولہ: اگر سب ایک جانب کے نہ ہوں، بلکہ بعض اَب کی جانب کے ہوں، جیسے عمات، اعمام لام، بناتِ اعمام اور بعض ام کی جانب کے، جیسے اخوال و خالات۔

③ قولہ: قرابت میں اقوی ہو، واضح ہو کہ عینی اقوی ہے علاتی سے اور علاتی اقوی ہے اخیافی سے، پس عمہ عینی کے ہوتے عمہ علاتی محروم ہوگی اور عمہ علاتی کے ہوتے عمہ اخیافی محروم ہوگی، اسی طرح خالہ کا حال ہے، جیسے:

مسئلہ ۳ میـــــت

| عمہ لاب وام | عمہ لاب | خالہ لاب وام | خالہ لاب |
|---|---|---|---|
| ۲ | م | ۱ | م |

مسئلہ ۳ میـــــت

| عمہ لاب | عمہ لام | خالہ لاب | خالہ لام |
|---|---|---|---|
| ۲ | م | ۱ | م |

مسئلہ ۱ میت

| عمہ عینی | عمہ علاتی |
|---|---|
| ۱ | م |

مسئلہ ۱ میت

| عمہ علاتی | عمہ اخیافی |
|---|---|
| ۱ | م |

مسئلہ ۱ میت

| خالہ عینی | خالہ علاتی |
|---|---|
| ۱ | م |

مسئلہ ۱ میت

| خالہ علاتی | خالہ اخیافی |
|---|---|
| ۱ | م |

پھر اگر اس اقوی میں تعدد ہو تو حصہ اس کا اس کے اشخاص پر باعتبار① ان کی صفات کے تقسیم کریں۔

* * *

---

① قولہ: باعتبار ان کی صفات کے تقسیم کریں، یعنی اگر اس اقوی کے اشخاص میں اختلاف بذکورت و انوثت نہ ہو تو سب کو برابر دیں، جیسے:

مسئلہ ۲ میت

| عمہ عینی | عمہ عینی | عمہ علاتی |
|---|---|---|
| ۱ | ۱ | م |

مسئلہ ۲ میت

| خالی عینی | خالی عینی | خالہ علاتی |
|---|---|---|
| ۱ | ۱ | م |

ورنہ للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کریں گے، جیسے:

مسئلہ ۳ میت

| عم اخیافی | عمہ اخیافی |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

مسئلہ ۳ میت

| خال عینی | خالہ عینی |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

# چوتھی صنف کی اولاد کا بیان

١ اگر سب درجے میں برابر نہ ہوں تو اقرب (خواہ اقرب اب کی جانب کا ہو یا ام کی جانب کا) اولیٰ ہوگا، جیسے:

مسئلہ ١ میت

| بنت عمہ | عمہ |
|---|---|
| ا | بنت |
|  | بنت |
|  | م |

مسئلہ ١ میت

| خالہ | خالہ |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ا | بنت |
|  | م |

مسئلہ ١ میت

| عمہ | خالہ |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ا | بنت |
|  | م |

مسئلہ ١ میت

| خالہ | عمہ |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ا | بنت |
|  | م |

٢ ورنہ اگر سب ایک جانب① کے نہ ہوں تو فریقِ② اب کو ثلثین دیں اور فریقِ ام کو ثلث،③ جیسے:

---

① قولہ: ایک جانب کے نہ ہوں، بلکہ بعض اب کی جانب کے ہوں اور بعض ام کی جانب کے۔

② قولہ: فریق اب کو ثلثین دیں اور فریق ام کو ثلث، اس حالت میں قوتِ قرابت کا اعتبار نہیں، یعنی فریقِ اب کو ثلثین دیں، خواہ اقوی ہو یا اضعف، اسی طرح فریقِ ام کو ثلث دیں، خواہ اقوی ہو یا اضعف۔

③ پھر اگر کسی فریق میں کوئی قرابت میں اقوی ہو تو اسی کو اس فریق کا حصہ دیں، جیسے:

مسئلہ٣ میت

| عمہ عینی | عمہ علاتی | خالہ عینی | خالہ علاتی |
|---|---|---|---|
| بنت | بنت | بنت | بنت |
| ٢ | م | ١ | م |

مسئلہ٣ میت

| عمہ علاتی | عمہ اخیافی | خالہ علاتی | خالہ اخیافی |
|---|---|---|---|
| بنت | بنت | بنت | بنت |
| ٢ | م | ١ | م |

پھر فریقِ اب میں اگر اقوی میں کوئی ولدِ عصبہ ہو تو اسی کو حصہ اس اقوی کا دیں، جیسے:

←

مسئلہ ۳ میت

| عمہ عینی | خالہ اخیافی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۲ | ۱ |

مسئلہ ۳ میت

| خالہ عینی | عمہ اخیافی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۲ | ۱ |

۳ ورنہ① جو قرابت میں اقوی② ہو اولیٰ ہوگا۔

---

← مسئلہ ۳ میت

| عمہ عینی | عمہ اخیافی | خالہ |
|---|---|---|
| ابن | ابن | ابن |
| ۲ | م | ۱ |

یا فریقِ ام متعدد ہوں تو اس فریق کا حصہ اس کے اشخاص پر باعتبار ان کی صفات کے تقسیم کریں، یعنی اگر ان میں اختلاف ذکورت وانوثت کا نہ ہو تو سب کو برابر دیں، جیسے:

مسئلہ ۳ میت تصحیح ۶

| ۲/۳ | | ۱/۳ | |
|---|---|---|---|
| عمہ عینی | عمہ عینی | خالہ عینی | خالہ عینی |
| بنت | بنت | بنت | بنت |
| ۲ | ۲ | ۱ | ۱ |

ورنہ للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کریں، جیسے:

مسئلہ ۳ میت تصحیح ۹

| ۲/۶ | | ۱/۳ | |
|---|---|---|---|
| عمہ عینی | عمہ عینی | خالہ عینی | خالہ عینی |
| ابن | بنت | ابن | بنت |
| ۴ | ۲ | ۲ | ۱ |

① قولہ: ورنہ، یعنی اگر سب ایک جانب کے ہوں، خواہ سب اب کی جانب کے ہوں، خواہ سب ام کی جانب کے۔

② قولہ: اقوی ہو، اولیٰ ہوگا، جیسے:

مسئلہ ۱ میت

| عمہ عینی | عمہ علاتی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۱ | م |

مسئلہ ۱ میت

| خالہ عینی | خالی علاتی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۱ | م |

مسئلہ ۱ میت

| خالہ علاتی | خالہ اخیافی |
|---|---|
| بنت | بنت |
| ۱ | م |

◆ ۴ پھر فریقِ① اب میں اگر اس اقوی میں کوئی ولدِ عصبہ② ہو تو وہ اولیٰ ہوگا، پھر اگر کسی فریق (خواہ فریقِ اب ہو یا فریقِ ام) کے اشخاص میں تعدد ہو تو حصہ اس فریق کا ان اشخاص③ پر باعتبار ان کی صفات کے تقسیم کریں۔

⁂

---

① قولہ: فریق اب میں، فریقِ اب کی تخصیص اس لیے ہے کہ فریقِ ام میں عصبہ متصور نہیں، تا کہ اس فریق میں کوئی ولدِ عصبہ ہو، جیسا کہ ماہرین پر پوشیدہ نہیں۔

② قولہ: ولدِ عصبہ ہو اولیٰ ہوگا، جیسے: مسئلہ ۱ میت

| | |
|---|---|
| عم عینی | عمہ عینی |
| ابن | ابن |
| ۱ | م |

③ قولہ: اشخاص پر باعتبار ان کی صفات کے تقسیم کریں، یعنی اگر ان اشخاص میں اختلافِ ذکورت و انوثت کا نہ ہو تو سب کو برابر دیں، جیسے:

مسئلہ ۲ میت

| | |
|---|---|
| عمہ عینی | عمہ عینی |
| بنت | بنت |
| ۱ | ۱ |

مسئلہ ۲ میت

| | |
|---|---|
| خالہ عینی | خالہ عینی |
| بنت | بنت |
| ۱ | ۱ |

ورنہ للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کریں، جیسے:

مسئلہ ۳ میت

| | |
|---|---|
| عمہ عینی | عمہ عینی |
| ابن | بنت |
| ۲ | ۱ |

مسئلہ ۳ میت

| | |
|---|---|
| خالہ عینی | خالہ عینی |
| ابن | بنت |
| ۲ | ۱ |

## فصل ششم:

# خنثیٰ کے بیان میں

◆ ۱ خنثیٰ① اسے کہتے ہیں جو علامتِ ذکورت (مردی) وانوثت (زنی) دونوں رکھتا ہو یا دو میں سے ایک بھی نہ رکھتا ہو (اور امام محمد ؒ کے نزدیک فاقد العلامتین کو بھی) پس اگر کوئی جانب غالب نہ ہو تو اسے مشکل کہتے ہیں، ورنہ غیر مشکل (یعنی اگر کوئی جانب غالب ہو تو غیر مشکل ہے)

◆ ۲ خنثیٰ مشکل کو مرد ٹھہرائیں، اگر اسے مرد ٹھہرانے سے کچھ نہ ملے② یا کم ملے③ اور عورت ٹھہرائیں جب

---

① قولہ: خنثیٰ اسے کہتے ہیں... الخ، خنثیٰ اسے کہتے ہیں جو عضو مردی اور عضو زنی یا دونوں میں سے ایک بھی نہ رکھتا ہو، پھر اگر کسی طرح پر جانب مردی یا زنی غالب ہو جائے، یعنی آلہ مردی سے پیشاب کرے اور آلہ زنی سے نہ کرے یا بالعکس یا مردوں کی طرح وطی کرے یا عورتوں کی طرح وطی کرائے یا کسی اور طرح سے تو جس جانب کا غلبہ پایا جائے وہی وہ ٹھہرے گا اور اگر کوئی جانب غالب نہ ہو، مثلاً: دونوں عضو سے پیشاب کرے یا کوئی عضو نہ ہو اور پیشاب کی جگہ ایک سوراخ ہو کہ کسی عضو کی ہیئت پر نہیں تو وہ خنثیٰ مشکل ہے۔

② قولہ: کچھ نہ ملے، جیسے: مسئلہ ۲ میت

| زوج | اخت عینی | خنثیٰ لاب |
|---|---|---|
| ۱ | ۱ | م |

اس مسئلے میں خنثیٰ کو اگر عورت قرار دیں تو وہ اخت لاب ذی فرض ہوگی تو سدس پائے اور مسئلہ ۷ سے بطور عول کے ہو جائے اور جو مذکر قرار دیں تو اخ لاب عصبہ ہو اور ذوی الفروض سے جب کچھ نہ بچے تو عصبہ محروم رہتا ہے، اس کے لیے عول نہیں ہوتا، لہٰذا خنثیٰ یہاں مذکر ٹھہرا۔

③ قولہ: یا کم ملے، جیسے: مسئلہ ۶ میت

| زوج | ام | اخت لام | خنثیٰ لاب |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۱ | ۱ |

یہاں خنثیٰ کو مذکر قرار دیا، پس وہ اخ لاب عصبہ ہوا اور اسے ایک جو اصحاب فرائض سے بچ رہا تھا پہنچا۔ اگر اسے مونث قرار دیں تو وہ اخت لاب ذی فرض قرار پائے مستحق نصف کے اور مسئلہ ۸ کی طرف عول کرے اور اس میں سے ۲ اسے پہنچیں، پس یہاں مذکر ٹھہرانے میں خنثیٰ کا نقصان ہے، لہٰذا وہ مذکر قرار پایا۔

عورت ٹھہرانے سے کچھ نہ ملے① یا کم ملے۔② (حاصل یہ ہے کہ خنثیٰ مشکل کو وہ ٹھہرائیں جو اس کے نقصان کی صورت ہو)

③ خنثیٰ غیر مشکل کو مرد ٹھہرائیں (یعنی مردوں کے برابر میراث دیں)، اگر جانبِ ذکورت غالب ہو اور عورت ٹھہرائیں، (یعنی عورتوں کے برابر میراث دیں)، اگر جانبِ انوثت غالب ہو۔

* * *

---

① قولہ: کچھ نہ ملے، جیسے: مسئلہ ۱ میــــــت

| ابن عم | خنثیٰ دار عم |
|---|---|
| ۱ | م |

یہاں اگر خنثیٰ کو مذکر ٹھہرائیں تو وہ بھی ایک ابن عم ہو تو اس کو مثل ابن کے میراث ملی اور جو مونث ٹھہرائیں تو وہ بنت عم ہو اور بنت عم ذوی الارحام سے ہے، اسے ساتھ ابن عم کے کہ عصبہ ہے کچھ نہیں ملتا، پس خنثیٰ کو یہاں مونث قرار دیں گے۔

② قولہ: یا کم ملے، جیسے: مسئلہ ۳ میــــــت

| ابن | خنثیٰ |
|---|---|
| ۲ | ۱ |

یہاں خنثیٰ کو بنت ٹھہرائیں گے، پس ۳ سے مسئلہ ہو کر دو ابن کو ملے گا اور ایک خنثیٰ کو، اور اگر اسے ابن ٹھہرائیں تو نصف کا مستحق ہو، لہٰذا یہاں بنت ٹھہرا۔

فصل ہفتم:

# حمل کے بیان میں

(۱) حمل① کے لیے ایک مرد کا حصہ رکھ چھوڑیں، اگر اسے② مرد ٹھہرانے سے زیادہ ملے اور ایک عورت کا حصہ رکھ چھوڑیں، اگر عورت③ ٹھہرانے سے زیادہ ملے، دونوں صورتوں میں ورثہ سے ایک شخص اس بات کا کفیل (ضامن) لے لیا جائے کہ اگر حمل ایک سے زیادہ پیدا ہو (مثلاً دو ابن پیدا ہوں یا بنت) تو جس قدر استحقاق اس کا زیادہ ہو، ورثہ سے واپس کرا دے۔

(۲) اکثر مدت حمل کی④ دو برس ہے اور کم تر مدت چھے مہینے۔⑤

---

① قولہ: حمل کے لیے ایک مرد کا حصہ... الخ، یعنی اگر کوئی شخص زوجہ حامل کو چھوڑ کر مر جائے اور تقسیم ترکے کے قبل اس کے حصے کی کی جائے تو ایسی صورت میں حمل کو وہ ٹھہرائیں جو اس کے حق میں بہتر ہو، یعنی اگر مرد ٹھہرانے سے اسے زیادہ ملے تو مرد ٹھہرا کر ایک مرد کا حصہ اس کے لیے رکھ چھوڑیں اور باقی ترکہ ورثہ پر تقسیم کر دیں، لیکن اگر اسے عورت ٹھہرانے سے زیادہ ملے تو عورت ٹھہرا کر ایک عورت کا حصہ اس کے لیے رکھ چھوڑیں اور باقی ترکہ ورثہ پر تقسیم کر دیں۔

② قولہ: مرد ٹھہرانے سے زیادہ ملے، جیسے: مسئلہ ۸ میــــت تصحیح ۱۶

| زوجہ | ابن | حمل |
|---|---|---|
| ۱<br>۲ | ۷ | ۷ |

اس صورت میں اگر حمل کو مرد، یعنی ابن ٹھہرائیں تو زوجہ کو دینے کے بعد باقی نصف کا مستحق ہوا اور جو عورت، یعنی بنت ٹھہرائیں تو ثلث باقی کا مستحق ہوا، لہٰذا یہاں ابن ٹھہرا کر ایک ابن کا حصہ، یعنی نصف باقی اس کے لیے رکھ چھوڑیں گے۔

③ قولہ: عورت ٹھہرانے سے زیادہ ملے، جیسے: مسئلہ ۶ میــــت عول ۸

| زوج | ام | اخت لام | حمل لاب |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۱ | ۳ |

اس صورت میں حمل کو عورت (یعنی اخت لاب) ٹھہرائیں تو ذوالفروض میں سے ہو اور نصف (یعنی ۳) کی مستحق ہو اور مسئلہ ۶ سے آٹھ کی طرف عول کرے اور جو مرد (یعنی اخ لاب) ٹھہرائیں تو عصبہ ہو اور ایک باقی کا کہ چھے کا سدس ہوتا ہے، مستحق ہوا، لہٰذا یہاں اخت لاب ٹھہرا کر ایک اخت لاب کا حصہ (یعنی نصف) اس کے لیے رکھ چھوڑیں گے۔

④ قولہ: اکثر مدت حمل کی دو برس ہے، یعنی اگر دو برس تک بعد موت ایک شخص کے اس کی زوجہ کے لڑکا پیدا ہو تو اس کا نسب اس میت سے ثابت ہوگا، یعنی وہ اس میت کا بیٹا قرار پائے گا۔ پس اس کو اس میت سے میراث ملے گی اور باعتبار اس قرابت کے اوروں کو ←

۳ پس اگر حمل میت① سے ہو اور اکثر مدت (دو برس) یا کم پر پیدا ہو اور پیدا ہونے سے پہلے اس کی ماں (میت کی زوجہ) نے انقضائے عدت② کا اقرار نہ کیا ہو تو اسے اس میت سے میراث ملے گی اور اوروں کو باعتبار اس قرابت کے اس سے (یعنی اس کے مرنے کے بعد اس کے حمل سے) میراث ملے گی، ورنہ نہیں۔③ اور اگر حمل غیر میت سے ہو (یعنی میت کسی اور کی زوجہ کو حاملہ چھوڑ کر مرا ہو) اور اقل مدت یا اس سے کم پر پیدا ہو تو اس میت سے میراث پائے گا اور اور لوگ باعتبار اس قرابت کے اس سے پائیں گے، ورنہ نہیں۔④

۴ اگر حمل پیدا ہونے میں مر گیا تو اگر سیدھا پیدا ہوا تھا (یعنی پہلے سر نکلا تھا اور پھر باقی دھڑ) اور سینہ نکلنے تک زندہ تھا تو وارث ہو گا، ورنہ نہیں،⑤ لیکن جو الٹا پیدا ہوا تھا (یعنی پہلے پاؤں نکلے تھے پھر باقی دھڑ) اور ناف نکلنے تک زندہ تھا تو وارث ہو گا، ورنہ نہیں۔⑥

۵ جب حمل پیدا ہو تو اگر کل حصے کا مستحق ہو تو جو اس کے لیے رکھ چھوڑا گیا تھا فبہا، ورنہ بقدر⑦ اس کے استحقاق کے دے دیں اور باقی کو ورثہ پر بقدر ان کے حصہ رسدی کے تقسیم کریں۔

❀ ❀ ❀

---

← اس سے میراث ملے گی اور جو بعد زیادہ مدت کے دو برس سے پیدا ہو تو اس کا نسب اس میت سے ثابت نہ ہو گا نہ اسے میت سے میراث ملے گی اور نہ اس سے باعتبار اس قرابت کے کسی اور کو میراث ملے گی۔

⑤ قولہ: کم تر مدت چھ مہینے، پس اگر چھ مہینے سے کم میں بعد موت ایک شخص کے اس کی زوجہ سے لڑکا پیدا ہو تو اس کا نسب اس میت سے ثابت نہ ہو گا نہ اسے میت کی میراث ملے گی اور نہ اس سے باعتبار قرابت کے کسی اور کو میراث ملے گی۔

① قولہ: حمل میت سے ہو، یعنی میت اپنی زوجہ کو حاملہ چھوڑ کر مرا ہو۔

② قولہ: عدت، عدت اسے کہتے ہیں جو عورت کو انتظار کرنا لازم آتا ہے وقت زوال نکاح کے بسبب طلاق دینے یا مر جانے شوہر کے ایک مدت جس میں دوسرا نکاح نہیں کر سکتی، اور تفصیل اس کی فقہ کی کتابوں میں ہے۔

③ قولہ: ورنہ نہیں، یعنی اگر حمل جو میت سے ہے اکثر مدت، یعنی دو برس سے زیادہ پر پیدا ہو یا پیدا ہونے سے پہلے اس کی ماں نے انقضائے عدت کا اقرار کر لیا ہو تو نہ اسے اس میت سے میراث ملے گی اور نہ کسی اور کو باعتبار اس قرابت کے اس سے میراث ملے گی۔

④ قولہ: ورنہ نہیں، اگر حمل جو غیر میت سے ہے اقل مدت، یعنی چھ مہینے سے زیادہ پر پیدا ہو تو نہ اسے میت سے میراث ملے گی اور نہ کسی اور کو باعتبار اس قرابت کے اس سے میراث ملے گی۔

⑤ قولہ: ورنہ نہیں، یعنی اگر سینہ نکلنے سے پہلے مر گیا تو وارث نہیں ہو گا۔

⑥ قولہ: ورنہ نہیں، یعنی اگر ناف نکلنے سے پہلے ہی مر گیا تو وارث نہیں ہو گا۔

⑦ قولہ: ورنہ بقدر... الخ، یعنی اگر جو پیدا ہوا ہے کل حصے کا مستحق نہ ہو جو اس کے لیے رکھ چھوڑا گیا تھا، بلکہ اس سے کم استحقاق ←

---

← رکھتا ہو، مثلاً: ابن کا حصہ رکھا گیا تھا اور بنت پیدا ہوئی تو اس صورت میں بنت کو بقدر اس کے استحقاق کے دے کر باقی کو دوسرے ورثہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ اگر ایسا شخص ہو کہ اسے کچھ نہ ملتا ہو، مثلاً: حصہ ابن الاخ کے لیے رکھ چھوڑا تھا اور بنت الاخ پیدا ہوئی، اس مثال میں:

مسئلہ ۸ میــــت

| زوجہ | ابن الاخ | حمل من اخ |
|---|---|---|
| ۲ | ۳ | ۳ |

تو یہ کل حصہ وارثوں پر منقسم ہو جائے گا اور اس مولود کو کچھ نہ ملے گا۔

# فصولِ احمدی

تالیف

استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوریؒ

(۱۲۶۰ھ۔ ۲۱رصفر ۱۳۳۷ھ = ۱۸۴۴۔ ۲۶رنومبر ۱۹۱۸ء)

دار ابي الطيب
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی، أَمَّا بَعْدُ:

این رسالہ ایست موسوم بفصول احمدی مشتمل بر دو حصہ: حصہ اول در تصریف و دوم در حط۔ اللہ تعالی طلبہ مدرسہ احمدیہ و سائر طلبہ را بدان منتفع سازد۔

# التصريف

تصریف نام مجموعہ قوانینے ست کہ بدان احوالِ اوزانِ کلمات شناختہ شود۔

و اول واضع آن ابو مسلم مُعاذ بن مسلم ہراء نحوی بودہ است در علم نحو و قراءات و حدیث بہرۂ وافی داشت۔ در سنہ ۱۸۷ھ فوت کرد۔ این حصہ مشتمل بر بست و یک (۲۱) فصل ست:

- ۱ فصل: صرف (گردان) افعال
- ۲ فصل: مصدر و مشتق و جامد۔
- ۳ فصل: ابواب۔
- ۴ فصل: اصولِ تخفیفِ ہمزہ۔
- ۵ فصل: اصولِ اعلال۔
- ۶ فصل: اصولِ ادغام۔
- ۷ فصل: خاصیاتِ ابواب۔
- ۸ فصل: تصغیر۔
- ۹ فصل: نسبت۔
- ۱۰ فصل: تثنیہ۔
- ۱۱ فصل: جمع۔
- ۱۲ فصل: التقائے ساکنین۔
- ۱۳ فصل: ابتدا۔
- ۱۴ فصل: وقف۔
- ۱۵ فصل: امالہ۔
- ۱۶ فصل: مقصور و ممدود۔
- ۱۷ فصل: ابدال۔
- ۱۸ فصل: قلب۔
- ۱۹ فصل: حذف۔
- ۲۰ فصل: ذی الزیادہ۔
- ۲۱ فصل: تمرین۔

## فصل اول: صرفِ افعال

بدانکہ کلماتِ① عرب سہ قسم ست: فعل،② اسم،③ حرف۔④

---

① کلمات جمع کلمہ، کلمہ لفظی را گویند کہ معنی دارد مفرد باشد۔

② فعل کلمہ ایست کہ معنی مستقل داشتہ باشد و بر یکی از ازمنہ ثلثہ کہ گزشتہ و آیندہ و موجود است دلالت کنند (عَلِمَ دانست، یَعْلَمُ میداند و خواہد دانست)

③ اسم کلمہ ایست کہ معنی مستقل داشتہ باشد و بر یکی از ازمنہ مذکورہ دلالت نکند (شَجَرٌ درخت، حَجَرٌ سنگ)

④ حرف کلمہ ایست کہ معنی مستقل ہم نداشتہ باشد (مِنْ، إِذَا، إِلٰی، تا)

فعل چہار قسم ست: ماضی،① مضارع،② امر،③ نہی،④ و ہر یکی بر دو گونہ است ثلاثی (کہ سہ حرف اصلی داشتہ باشد) رباعی (کہ چہار حرف اصلی داشتہ باشد) و ہر یکی ازین نیز دو قسم ست مجرد (کہ در و حرف زائد نباشد)⑤ مزید (کہ در و حرف زائد ہم باشد)

بدانکہ حروف کلمات بر دو گونہ است اصلی (کہ در جمیع گردان کلمہ یافتہ شود)⑥ زائد (کہ چناں نبود)

صرفیان اصلی را بفا و عین و لام تعبیر کنند و زائد را بلفظہ،⑦ و اگر حرف اصلی بیش از سہ بود اصلی چہارم را بلام ثانیہ و اصلی پنجم را بلام ثالثہ تعبیر کنند۔⑧

ماضی ثلاثی مجرد را سہ وزن ست: فَعَلَ، فَعِلَ، فَعُلَ، وہم چنیں مضارعش را: یَفْعَلُ، یَفْعِلُ، یَفْعُلُ و ماضی رباعی مجرد را یک وزن ست: فَعْلَلَ وہم چنیں مضارعش را: یُفَعْلِلُ۔

ماضی و مضارع و امر و نہی دو قسم ست: معروف، مجہول، و ہر یکی از ماضی و مضارع مثبت ست و منفی۔

بدانکہ اقسام فاعل ہشیر دہ (۱۸) اند۔ شش غائب سہ مذکر و سہ مونث و ہم چنیں شش حاضر و شش متکلم۔ پس

---

① ماضی فعلی ست کہ بر زمانہ گزشتہ دلالت کند (عَلِمَ دانست)

② مضارع فعلی ست کہ بر زمانہ موجود و آیندہ دلالت کند (یَعْلَمُ میداند یا خواہد دانست)

③ امر فعلی ست کہ بر طلب کارے دلالت کند (تَعَلَّمْ بیاموز)

④ نہی فعل ست کہ بر منع از کاری دلالت کند (لَا تَکْذِبْ دروغ مگو)

⑤ س: تَجْلِسُ، اِجْلِسْ، جَالِسٌ، مَجْلِسٌ، جُلُوْسٌ مجرد اند و مانند آن حالانکہ در اینہا حرف زائد موجود ست پس تعریف مجرد چگونہ صحیح باشد؟

ج: جَلَسَ کہ اول صیغہ ماضی کہ اینہا ست از حروف زائد خالی ست و دراصل ...خواہی دانست کہ اصل در مجرد و مزید اول صیغہ ماضی است و مصدر و مشتق و دیگر افعال تابع وے اند، یعنی اگر اول صیغہ ماضی اینہا مجرد است اینہا نیز مجرد باشند و اگر مزید است مزید، پس تعریف مجرد صحیح باشد۔

⑥ خواہ تحقیقاً بمعنی فی الحال یافتہ شود چنانکہ در اکثر گردان صحیح یا تقدیراً یعنی دراصل یافتہ شود چنانکہ در اکثر گردان معتل چنانکہ خواہی دانست۔

⑦ یعنی در وزن ہمان حرف زائد را بعینہ بیارند چنانکہ گویند اِجْتَنَبَ بروزن اِفْتَعَلَ ست و مُجْتَنِبٌ بروزن مُفْتَعِلٌ۔ بدانکہ دو حرف ازین قاعدہ مستثنیٰ ست: ① حرفیکہ بدل از تا افتعال باشد۔ ② حرفیکہ بقصد تکریر حرف اول زائد شدہ باشد کہ اول را بتا تعبیر میکنند نہ بآن حرف زائد بعینہ و ثانی را بحرفے تعبیر میکنند کہ حرف اول را از حروف مکرر بدان تعبیر کردہ اند، مثلاً: اِصْطَبَرَ کہ دراصل اِصْتَبَرَ بود بروزن اِفْتَعَلَ گویند نہ بروزن اِفْطَعَلَ و صَرَّفَ و جَلْبَبَ را بروزن فَعَّلَ و فَعْلَلَ گویند نہ بروزن فَعْرَلَ و فَعْلَبَ۔

⑧ پس بَعْثَرَ را بروزنِ فَعْلَلَ گویند و سَفَرْجَلٌ را بروزنِ فَعَلَّلٌ۔

قیاس آن بود کہ ہر یکی از ماضی و مضارع بر ہیژدہ صیغہ می آمد موافقِ عددِ اقسام فاعل۔ لیکن ماضی بر سیزدہ (۱۳) آید، سہ مشترک و باقی خاص۔ و مضارع بر یازدہ، چہار مشترک و باقی خاص۔

## اثبات فعل ماضی معروف ثلاثی مجرد:

فَعَلَ① فَعَلَا فَعَلُوْا فَعَلَتْ فَعَلَتَا فَعَلْنَ فَعَلْتَ فَعَلْتُمَا فَعَلْتُمْ فَعَلْتِ فَعَلْتُنَّ فَعَلْتُ فَعَلْنَا

**ق** (۱): چون ماقبل آخر ماضی معروف را کسرہ دہی (اگر نباشد) و ہر متحرک ماقبل وی را ضمہ، ماضی مجہول گردد۔

## اثبات فعل ماضی مجہول ثلاثی مجرد:

فُعِلَ② فُعِلَا فُعِلُوْا الخ

**ق** (۲): چون در اول ماضی مثبت حرف نفی (مَا و لَا)③ در آری، ماضی منفی گردد۔

## نفی فعل ماضی معروف و مجہول ثلاثی مجرد:

مَا فَعَلَ④ الخ، لَا فَعَلَ④ الخ، مَا فُعِلَ⑤ الخ، لَا فُعِلَ⑤ الخ.

**ق** (۳): چون یکی از چہار حروف "اَتَیْنَ" در اول ماضی در آری مضارع گردد و این حروف را علامتِ مضارع خوانند۔

## اثبات فعل مضارع معروف ثلاثی مجرد:

يَفْعُلُ⑥ يَفْعُلَانِ يَفْعُلُوْنَ تَفْعُلُ تَفْعُلَانِ يَفْعُلْنَ تَفْعُلُوْنَ تَفْعُلِيْنَ تَفْعُلْنَ أَفْعُلُ نَفْعُلُ

**ق** (۴): چون علامتِ مضارع را ضمہ دہی و ماقبل آخرش را فتحہ مضارع مجہول گردد۔

## اثبات فعل مضارع مجہول ثلاثی مجرد:

يُفْعَلُ⑦ يُفْعَلَانِ يُفْعَلُوْنَ الخ

---

① کرد آن یک مرد در زمانہ گزشتہ، صیغہ واحد مذکر غائب بحث اثبات فعل ماضی معروف ثلاثی مجرد۔

② کردہ شد آن یک مرد در زمانہ گزشتہ، صیغہ واحد مذکر غائب بحث اثبات فعل ماضی مجہول ثلاثی مجرد۔

③ فرق در مَا و لَا آنست کہ مَا بیشتر بر ماضی آید بخلاف لَا، و دخولِ لَا بر ماضی مشروط است بانکہ ماضی منفی مکرر باشد (فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی) یا در محل دعا واقع شود (ع: اَلَا لَا بَارَكَ اللّٰهُ فِيْ سُهَيْلٍ) یا در جوابِ قسم واقع شود (ع: تَاللّٰهِ لَاعَذَّبْتُهُمْ بَعْدَهَا سَقَرَ)

④ نکرد آن یک مرد در زمانہ گزشتہ، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی فعل ماضی معروف ثلاثی مجرد۔

⑤ نہ کردہ شد آن یک مرد در زمانہ گزشتہ، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی فعل ماضی مجہول ثلاثی مجرد۔

⑥ میکند یا خواہد کرد آن یک مرد در زمانہ حال یا استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث اثبات فعل مضارع معروف ثلاثی مجرد۔

⑦ کردہ میشود یا کردہ خواہد شد آن یک مرد در زمانہ حال یا استقبال صیغہ واحد مذکر غائب بحث اثبات فعل مضارع مجہول ثلاثی مجرد۔

**ق** (۵): چون در اول مضارع مثبت حرف نفی (مَا ولَا ولَنْ ولَمْ) در آری مضارع منفی گردد، لیکن مَا ولَا تغیری در لفظ مضارع ندہد بخلاف لَنْ ولَمْ.

## نفی فعل مضارع معروف و مجہول ثلاثی مجرد:

مَا يَفْعَلُ① الخ، لَا يَفْعَلُ① الخ، مَا يُفْعَلُ② الخ، لَا يُفْعَلُ② الخ.

**ق** (٦): لَنْ مضارع مثبت را بمعنی مستقبل منفی گرداند مسمیٰ بنفی تاکید بلن و جز دو صیغہ (يَفْعَلْنَ و تَفْعَلْنَ) باقی صیغہا را نصب کند، یعنی در آخر چہار صیغہ (يَفْعَلُ تَفْعَلُ أَفْعَلُ نَفْعَلُ) فتحہ دہد و از پنج صیغہ (يَفْعَلَانِ تَفْعَلَانِ يَفْعَلُوْنَ تَفْعَلُوْنَ تَفْعَلِيْنَ) نون اعرابی را بیفکند۔

## نفی تاکید بلن در فعل مستقبل معروف:

لَنْ يَّفْعَلَ③ لَنْ يَّفْعَلَا لَنْ يَّفْعَلُوْا لَنْ تَفْعَلَ لَنْ تَفْعَلَا لَنْ يَّفْعَلْنَ لَنْ تَفْعَلُوْا لَنْ تَفْعَلِيْ لَنْ تَفْعَلْنَ لَنْ أَفْعَلَ لَنْ نَفْعَلَ.

## نفی تاکید بلن در فعل مستقبل مجہول:

لَنْ④ يُّفْعَلَ لَنْ يُّفْعَلَا لَنْ يُّفْعَلُوْا الخ

**ق** (۷): لَمْ مضارع مثبت را بمعنی ماضی گرداند و مسمّٰی بنفی جحد بلم و جز يَفْعَلْنَ و تَفْعَلْنَ باقی صیغہا را جزم کند، یعنی آخر چہار صیغہ را ساکن کند و اگر آخر حرف علت (واو، الف، یا) باشد بیفکند (لَمْ يَدْعُ) و از پنج صیغہ نون اعرابی را ساقط کند۔

## نفی جحد بلم در فعل مضارع معروف:

لَمْ يَفْعُلْ⑤ لَمْ يَفْعُلَا لَمْ يَفْعُلُوْا لَمْ تَفْعُلْ لَمْ تَفْعُلَا لَمْ يَفْعُلْنَ لَمْ تَفْعُلُوْا لَمْ تَفْعُلِيْ لَمْ تَفْعُلْنَ لَمْ أَفْعُلْ لَمْ نَفْعُلْ

---

① نمی کند یا نخواہد کرد آن یک مرد در زمانہ حال یا استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی فعل مضارع معروف ثلاثی مجرد۔

② کردہ نمی شود یا نکردہ خواہد شد آن یک مرد در زمانہ حال یا استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی فعل مضارع مجہول ثلاثی مجرد۔

③ ہرگز نخواہد کرد آن یک مرد در زمانہ استقبال صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی تاکید بلن در فعل مستقبل معروف۔

④ ہرگز کردہ نخواہد شد آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی تاکید بلن در فعل مستقبل مجہول۔

⑤ نہ کرد آن یک مرد در زمانہ گزشتہ، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی جحد بلم در فعل مضارع معروف۔

## نفی جحد بلم در فعل مضارع مجهول:

لَمْ يُفْعَلْ① لَمْ يُفْعَلَا لَمْ يُفْعَلُوْا الخ

**ق** (٨): چوں در اول مضارع لام تاکید مفتوح و در آخرش نون تاکید ثقیلہ یا خفیفہ در آری نونهای اعرابی را بیفگن و واو جمع مذکر را (اگر ماقبلش مضموم باشد)② و یاے واحد مونث حاضر را (اگر ماقبلش مکسور باشد)③ ہم بینداز و در ثقیلہ بعد نونِ جمع مونث الف فاصل در آر و ماقبل ثقیلہ در تثنیہ و جمع مونث ساکن بود و در جمع مذکر مضموم و در واحد مونث حاضر مکسور و در چہار باقی مفتوح و نون خفیفہ در صیغہا ئیکہ قبل ثقیلہ الف باشد در نیاید و در باقی احکام مثل ثقیلہ ست۔④

## لام تاکید با نون تاکید ثقیلہ در فعل مستقبل معروف:

لَيَفْعَلَنَّ⑤ لَيَفْعَلَانِّ لَيَفْعَلُنَّ لَتَفْعَلَنَّ لَتَفْعَلَانِّ لَيَفْعَلْنَانِّ لَتَفْعَلُنَّ لَتَفْعَلِنَّ لَتَفْعَلْنَانِّ لَأَفْعَلَنَّ لَنَفْعَلَنَّ.

## لام تاکید با نون تاکید ثقیلہ در فعل مستقبل مجهول:

لَيُفْعَلَنَّ⑥ لَيُفْعَلَانِّ لَيُفْعَلُنَّ الخ

## لام تاکید با نون تاکید خفیفہ در فعل مستقبل معروف:

لَيَفْعَلَنْ⑦ لَيَفْعَلُنْ لَتَفْعَلَنْ لَتَفْعَلُنْ لَتَفْعَلِنْ لَأَفْعَلَنْ لَنَفْعَلَنْ

## لام تاکید با نون تاکید خفیفہ در فعل مستقبل مجهول:

لَيُفْعَلَنْ⑧ لَيُفْعَلُنْ الخ.

---

① نکردہ شد آن یک مرد در زمانہ گزشتہ، صیغہ واحد مذکر غائب بحث نفی جحد بلم در فعل مضارع مجهول۔

② این قید برای آنست کہ اگر ماقبل واو جمع مذکر مضموم نباشد آن واو را نیفگنند: لَيَرْمَوُنَّ.

③ این قید برای آنست کہ اگر ماقبل یای واحد مونث حاضر مکسور نباشد آن یا را نیفگنند لَتَرْمَيِنَّ.

④ یعنی ماقبل نون خفیفہ ہم در جمع مذکر مضموم بود و در واحد مونث حاضر مکسور و در چہار باقی مفتوح۔

⑤ ضرور ضرور خواہد کرد آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث لام تاکید با نون تاکید ثقیلہ در فعل مستقبل معروف۔

⑥ ضرور ضرور کردہ خواہد شد آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث لام تاکید با نون تاکید ثقیلہ در فعل مستقبل مجهول۔

⑦ ضرور ضرور خواہد کرد آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث لام تاکید با نون تاکید خفیفہ در فعل مستقبل معروف۔

⑧ ضرور ضرور کردہ خواہد شد آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر غائب بحث لام تاکید با نون تاکید خفیفہ در فعل مستقبل مجهول۔

**ق** (۹): امر حاضر معروف از مضارع حاضر معروف بساز علامتِ مضارع را بینداز و در آخر حکم لم جاری کن (از تُصَرِّفُ صَرِّفْ) واگر ما بعد علامتِ مضارع ساکن باشد ہمزۂ وصل نیز بیفزا۔ اگر ماقبل آخر مضموم باشد ہمزۂ وصل مضموم (از تَنْصُرُ اُنْصُرْ واز تَدْعُوْ اُدْعُ) ورنہ مکسور (از تَضْرِبُ اِضْرِبْ واز تَفْتَحُ اِفْتَحْ واز تَرْمِيْ اِرْمِ واز تَخْشٰی اِخْشَ)

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| امر حاضر معروف | اِفْعَلْ ① | اِفْعَلَا | اِفْعَلُوْا | اِفْعَلِيْ | .... | اِفْعَلْنَ |
| // بانون ثقیلہ | اِفْعَلَنَّ ② | اِفْعَلَانِّ | اِفْعَلُنَّ | اِفْعَلِنَّ | .... | اِفْعَلْنَانِّ |
| // بانون خفیفہ | اِفْعَلَنْ ③ | .... | اِفْعَلُنْ | اِفْعَلِنْ | .... | .... |

**ق** (۱۰): چون امر حاضر مجہول یا امر غائب معروف یا مجہول یا امر متکلم معروف یا مجہول بناکنی لامِ مکسور در اول ہمان قسم مضارع در آر و در آخر حکم لم جاری کن۔

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| امر حاضر مجہول | لِتُفْعَلْ ④ | لِتُفْعَلَا | لِتُفْعَلُوْا | لِتُفْعَلِيْ | .... | لِتُفْعَلْنَ | .... | .... |
| // بانون ثقیلہ | لِتُفْعَلَنَّ ⑤ | لِتُفْعَلَانِّ | لِتُفْعَلُنَّ | لِتُفْعَلِنَّ | .... | لِتُفْعَلْنَانِّ | .... | .... |
| // بانون خفیفہ | لِتُفْعَلَنْ ⑥ | .... | لِتُفْعَلُنْ | لِتُفْعَلِنْ | .... | .... | .... | .... |
| // غائب و متکلم معروف و مجہول | لِيُفْعَلْ ⑦ | لِيُفْعَلَا | لِيُفْعَلُوْا | لِتُفْعَلْ | لِتُفْعَلَا | لِيُفْعَلْنَ | لِأُفْعَلْ | لِنُفْعَلْ |
| // بانون ثقیلہ | لِيُفْعَلَنَّ ⑧ | لِيُفْعَلَانِّ | لِيُفْعَلُنَّ | لِتُفْعَلَنَّ | لِتُفْعَلَانِّ | لِيُفْعَلْنَانِّ | لِأُفْعَلَنَّ | لِنُفْعَلَنَّ |
| // بانون خفیفہ | لِيُفْعَلَنْ ⑨ | .... | لِيُفْعَلُنْ | لِتُفْعَلَنْ | .... | .... | لِأُفْعَلَنْ | لِنُفْعَلَنْ |

---

① بکن تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر حاضر معروف۔

② ضرور بکن تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر حاضر معروف بانون ثقیلہ۔

③ ضرور بکن تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر حاضر معروف بانون خفیفہ۔

④ باید کہ کردہ شوی تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر حاضر مجہول۔

⑤ باید کہ ضرور کردہ شوی تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر حاضر مجہول بانون ثقیلہ۔

⑥ باید کہ ضرور کردہ شوی تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر حاضر مجہول بانون خفیفہ۔

⑦ (معنی معروف) باید کہ کند آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر غائب معروف (معنی مجہول) باید کہ کردہ شود آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر غائب مجہول۔

⑧ (معنی معروف) باید کہ ضرور کند آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر غائب معروف بانون ثقیلہ (معنی مجہول) باید کہ ضرور کردہ شود آن یک مرد در زمانہ استقبال صیغہ واحد مذکر بحث امر غائب مجہول بانون ثقیلہ۔

⑨ (معنی معروف) باید کہ ضرور کند آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر غائب معروف بانون خفیفہ (معنی مجہول) باید کہ ضرور کردہ شود آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث امر غائب مجہول بانون خفیفہ۔

**ق** (۱۱): چون نہی بنا کنی لای نہی دراول مضارع درآرو درآخر حکم لم جاری کن۔

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| نہی حاضر معروف و مجہول | ① لَا تُفْعَلْ | لَا تُفْعَلَا | لَا تُفْعَلُوْا | لَا تُفْعَلِيْ | …… | لَا تُفْعَلْنَ | …… | …… |
| بانون ثقیلہ | ② لَا تُفْعَلَنَّ | لَا تُفْعَلَانِّ | لَا تُفْعَلُنَّ | لَا تُفْعَلِنَّ | …… | لَا تُفْعَلْنَانِّ | …… | …… |
| بانون خفیفہ | ③ لَا تُفْعَلَنْ | …… | لَا تُفْعَلُنْ | لَا تُفْعَلِنْ | …… | …… | …… | …… |
| نہی غائب و متکلم معروف و مجہول | ④ لَا يُفْعَلْ | لَا يُفْعَلَا | لَا يُفْعَلُوْا | لَا تُفْعَلْ | لَا تُفْعَلَا | لَا يُفْعَلْنَ | لَا أُفْعَلْ | لَا نُفْعَلْ |
| بانون ثقیلہ | ⑤ لَا يُفْعَلَنَّ | لَا يُفْعَلَانِّ | لَا يُفْعَلُنَّ | لَا تُفْعَلَنَّ | لَا تُفْعَلَانِّ | لَا يُفْعَلْنَانِّ | لَا أُفْعَلَنَّ | لَا نُفْعَلَنَّ |
| بانون خفیفہ | ⑥ لَا يُفْعَلَنْ | …… | لَا يُفْعَلُنْ | لَا تُفْعَلَنْ | …… | …… | لَا أُفْعَلَنْ | لَا نُفْعَلَنْ |

## فصل دوم: مصدر و مشتق و جامد

اسم بر دو گونہ است: ① معرب۔ ② مبنی۔

معرب سہ قسم ست: ۱ مصدر۔ ۲ مشتق۔ ۳ جامد۔

مصدر اسمیست کہ ماخذ (مشتق منہ) فعل بود: عِلْمٌ (دانستن) کہ ماخذ عَلِمَ، يَعْلَمُ، اِعْلَمْ، لَا تَعْلَمْ ست۔

---

① (معنی معروف) مکن تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی حاضر معروف (معنی مجہول) باید کہ نکردہ شوی تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی حاضر مجہول۔

② (معنی معروف) ہرگز مکن تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی حاضر معروف بانون ثقیلہ (معنی مجہول) باید کہ ہرگز کردہ نشوی تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی حاضر مجہول بانون ثقیلہ۔

③ (معنی معروف) باید کہ ہرگز مکن تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی حاضر معروف بانون خفیفہ (معنی مجہول) باید کہ ہرگز کردہ نشوی تو یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی حاضر مجہول بانون خفیفہ۔

④ (معنی معروف) باید کہ نکند آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی غائب معروف (معنی مجہول) باید کہ نکردہ شود آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی غائب مجہول۔

⑤ (معنی معروف) باید کہ ہرگز نکند آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی غائب معروف بانون ثقیلہ (معنی مجہول) باید کہ ہرگز کردہ نشود آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی غائب مجہول بانون ثقیلہ۔

⑥ (معنی معروف) باید کہ ہرگز نکند آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی غائب معروف بانون خفیفہ (معنی مجہول) باید کہ ہرگز کردہ نشود آن یک مرد در زمانہ استقبال، صیغہ واحد مذکر بحث نہی غائب مجہول بانون خفیفہ۔

مشتق اسمیست کہ از مصدر مصوغ (ساختہ شدہ) باشد: عَالِمٌ مَعْلُوْمٌ مَعْلَمٌ و جز آن کہ از علم مصوغ ست۔
جامد اسمیست کہ نہ مصدر باشد و نہ مصوغ از مصدر۔

## جامد:

جامد سہ گونہ است: ① ثلاثی۔ ② رُباعی۔ ③ خُماسی۔
ثلاثی آنکہ درو سہ حرف اصلی باشد۔ رُباعی آنکہ درو چہار حرف اصلی باشد۔ خماسی آنکہ درو پنج حرف اصلی باشد۔
و ہر یکے ازین بر دو گونہ است: مجرد کہ درو حرف زائد نباشد: فَرَسٌ (اسپ) جَعْفَرٌ (نہر) سَفَرْجَلٌ (بہی)) مزید کہ درو حرف زائد ہم باشد:① غَزَالٌ (آہو برہ) قِنْفَخْرٌ (کلان جثہ) خُزَعْبِيْلٌ (باطل) بدانکہ زائد در اسم جامد بیش از چہار حرف نبود پس جامد از ہفت حروف تجاوز نکند مگر بندرت۔

ثلاثی مجرد را دہ وزن ست: فَلْسٌ (پیسا) فَرَسٌ (اسپ) کَتِفٌ (شانہ) عَضُدٌ (بازو) حِبْرٌ (سیاہی دوات) عِنَبٌ (انگور) اِبِلٌ (شتر) قُفْلٌ (تالہ) صُرَدٌ (کٹورہ) عُنُقٌ (گردن))

در کَتِفٌ:② کَتْفٌ و کِتْفٌ نیز رواست و در فَخِذٌ:: فَخْذٌ و فُخُذٌ و فِخِذٌ و در عَضُدٌ: عَضْدٌ و در اِبِلٌ: اِبْلٌ و در عُنُقٌ: عُنْقٌ و در شَعَرٌ: شَعْرٌ.

رباعی مجرد را شش وزن③ ست: جَعْفَرٌ (نہر) زِبْرِجٌ (زینت) بُرْثُنٌ (چنگال شیر) دِرْهَمٌ (درہم) قِمَطْرٌ (مرد کوتاہ) جُخْدَبٌ (ٹڈا و انکھپھوڑا)۔

---

① یعنی در اسم جامد ثلاثی مزید گاہی یک حرف زائد میشود (عَوْسَجٌ) و گاہی دو (حَمْدُوْنٌ) و گاہی سہ (اِسْتَبْرَقٌ) و گاہی چہار (عَاشُوْرَاءُ) و در اسم جامد رباعی مزید گاہی یک (کَنَهْبَلٌ) و گاہی دو (زَعْفَرَانٌ) و گاہی سہ (عَبَوْثَرَانٌ) و در اسم جامد خماسی مزید گاہی یک (عَضْرَفُوْطٌ) و گاہی دو لیکن بقلت (اِصْطَفْلِيْنَةٌ، مَغْنَاطِيْسٌ) پس اسم جامد از ہفت حرف تجاوز نکند مگر بندرت چون کُذَّبْذُبَانٌ بروزن فُعَّلْعُلَانٌ و بِرْبِيْطِيَاءُ و قِرْقِيْسِيَاءُ بروزن فِعْفِيْلِيَاءُ و اُرْبُعَاوَاءُ بروزن اُفْعُلَاوَاءُ.

② از کَتِفٌ وزن فَعِلٌ مرادست کہ حلقی العین نباشد و از فَخِذٌ فَعِلٌ حلقی العین مرادست و از شَعَرٌ فَعَلٌ حلقی العین۔

③ پنج اولین ازین شش متفق علیہ میان بصریین و کوفیین ست و ششم، یعنی جُخْدَبٌ را حرف اخفش و کوفیین روایت کردہ اند و بعضے ازین روایت باین طریق جواب دادہ اند کہ جُخْدَبٌ فرع جُخَادِبٌ ست بعد صرف الف و اسکان خا و فتح دال جُخْدَبٌ شد، یعنی جُخْدَبٌ وزن اصلی نیست۔ رضی در شرح شافیہ گفتہ کہ این جواب از تکلفی بیش نیست زیرا کہ اگر این جواب در جُخْدَبٌ تسلیم کردہ شود در طُحْلَبٌ بفتح لام و بُرْقَعٌ بفتح قاف کہ فراء آنرا نقل کردہ است چہ کردہ خواہد شد گو مشہور دریں ہر دو ضم لام و قاف ست، لیکن نقل در صورت ثقہ بودن ناقل قابل ردنمی باشد گرچہ منقول غیر مشہور باشد پس اولیٰ ہمیں است کہ این وزن را باوجود قلتش ثابت باید داشت۔ باز رضی گفتہ کہ درین صورت قُعْدَدٌ و دُخْلَلٌ و سُوْدَدٌ و عُوْطَطٌ را ملحق بجُخْدَبٌ خواہم گفت و اگر ملحق نگویم ادغام درینہا واجب می شد۔

خماسی مجرد را چہار وزن است: (سَفَرْجَلٌ (بہی) قُذَعْمِلٌ (شتر فربہ) جَحْمَرِشٌ (پیر زن) قِرْطَعْبٌ (چیزی اندک)

ثلاثی مزید رابسیاروزن ست:① عَوْسَجٌ (فَوْعَلٌ) (درختی ست خاردار) حَمْدُوْنٌ (فَعْلُوْنَ) (نام) اِسْتَبْرَقٌ (اِسْتَفْعَلٌ) دیبای گندہ عَاشُوْرَاءُ (فَاعُوْلَاءٌ) (دہم محرم) وجز آن۔

رباعی مزید را نیز بسیار وزن ست لیکن نسبت بثلاثی مزید کمتر: كَنَهْبَلٌ (فَنَعْلَلٌ) (درختی بزرگ تنہ) زَعْفَرَانٌ (فَعْلَلَانٌ) عَبَوْثَرَانٌ (فَعَوْلَلَانٌ) (گیاہی خوشبو دار) وجز آن۔

خماسی مزید را پنج وزن ست: (عَضْرَفُوْطٌ (فَعْلَلُوْلٌ) خُزَعْبِيْلٌ (فُعَلِّيْلٌ) (باطل) قِطَرْبُوْسٌ (ناقہ تیز رو) قَبَعْثَرىٰ (فَعَلَّلىٰ) (شتر قوی جثہ) سَلْسَبِيْلٌ (فَعْلَلِيْلٌ) (شراب خوش گوار)(فعليل)

**س** اِصْطَفْلِيْنَةٌ (فَعْلَلِيْنَةٌ) مِغْنَاطِيْسٌ (فِعْلَالِيْلٌ) قَرَعْبَلَانَةٌ (فَعَلَّلَانَةٌ) و جز آن ہم خماسی مزید اند این اوزان را چرا اعتبار نہ کردند۔

**ج** اینہا از نوادر اند لہٰذا اعتبار نہ کردند۔

## مصدر و مشتق

مصدر و مشتق بر دو گونہ است: ثلاثی و رباعی و ہر یکے ازیں بر دو گونہ است: مجرد و مزید۔

فعل (سوائے ماضی) و مصدر و مشتق در اطلاق مجرد و مزید تابع اول صیغہ ماضی خود اند۔②

مصدر ثلاثی مجرد را اوزان کثیر است: قَتْلٌ، فِسْقٌ (بی حکمی کردن)، شُغْلٌ (باز داشتن)، رَحْمَةٌ (مہربانی کردن)، نِشْدَةٌ (گم شدہ راجستن)، كُدْرَةٌ (تیرہ شدن)، و جز آن کہ در تلقین (نام کتاب) ذکر یافت، وہمہ غیر مطرد (غیر قیاسی یعنی سماعی) ست۔ مگر مَفْعِلٌ③ در مثال واوی و مَفْعَلٌ④ در غیر آن و فَعَلَانٌ⑤ در

---

① سیبویہ سہ صد و ہشتاد وزن گفتہ و زبیدی ہشتاد وزن بر آں افزودہ و جرمی و ابن خالویہ دیگر اوزانِ کثیرہ زیادہ کردہ اند۔

② یعنی اگر اول صیغہ ماضی اینہا مجرد باشد اینہا را ہم مجرد گویند اگر چہ اینہا حرف زائدہ داشتہ باشند و اگر اول صیغہ ماضی اینہا مزید باشد اینہا را ہم مزید خوانند پس يَجْلِسُ، اِجْلِسْ، لَا تَجْلِسْ، جَالِسٌ، مَجْلِسٌ و جُلُوْسٌ ثلاثی مجرد باشند اگر حرف زائد درینہا موجود ست زیرا کہ اول صیغہ ماضی اینہا کہ جَلَسَ است مجرد ست وکذا يُبَعْثِرُ، مُبَعْثِرٌ رباعی مجرد باشند اگر چہ بر حرف زائد مشتمل اند زیرا کہ اول صیغہ ماضی اینہا کہ بَعْثَرَ است مجرد ست۔

③ مَوْلِدٌ زائیدن مَوْجِلٌ یاری کردن۔

④ مَنْصَرٌ یاری کردن مَضْرَبٌ زدن۔ مَفْتَحٌ کشادن مَيْقَظٌ بیدار شدن مرمیٌ انداختن مَدْعیٌ (خواندن) مَمَدٌّ کشیدن۔

⑤ دَوَرَانٌ گردیدن بر د چیزی هَيَجَانٌ برانگیختن۔

حرکت و اضطراب (جنبیدن) کہ مطّرد (قیاسی) ست۔

و غالب از ہر باب در حرفہ و مانند آن فِعَالَةٌ آید (خِیَاطَةٌ①، صِیَاغَةٌ، اِمَارَةٌ) و در رمیدن و برانگیختن و مانند آن فِعَالٌ (فِرَارٌ②، شِرَادٌ، ضِرَابٌ، حِرَانٌ) و در لون فُعْلَةٌ (حُمْرَةٌ③، خُضْرَةٌ) و در صوت فُعَالٌ و فَعِيلٌ (بُغَامٌ④، عُوَاءٌ، ضَجِيجٌ و هَدِيرٌ) و در بیماری از غیر فَعِلَ فُعَالٌ (سُعَالٌ⑤، صُدَاعٌ، دُوَارٌ) و از فَعِلَ، فَعَلٌ (وَرَمٌ⑥، مَرَضٌ، وَجَعٌ)

و مصدر غیر ثلاثی مجرد را از ہر باب وزنی ست مطرد کہ ہموارہ بران وزن آید (چنانکہ معلوم گردد)۔ اگرچہ در بعضی ابواب اوزانِ سماعی ہم باشند و از ہر باب بروزن اسم مفعول آن باب ہم مطّرداً آید۔ و برای مبالغہ مطلقاً⑦ تَفْعَالٌ و فِعِّيلَى و جز آن آید (تَلْعَابٌ (بسیار بازی کردن)، دِلِّيلَى (بسیار راہ نمودن)، رَغَبُوتٌ (بسیار خواہش کردن)

و برای مرّت از ثلاثی مجرد فَعْلَةٌ، (جَلْسَةٌ) (یک بار نشستن) و برای ہیئات فِعْلَةٌ (جِلْسَةٌ) (طور نشستن) و از غیر ثلاثی مجرد بروزن مصدر اشہر آن باب آید بزیادت تا در آخرش اِجْتِنَابَةٌ (یک بار پرہیز کردن و طور پرہیز کردن)

مشتق علی المشہور (بنا بر مشہور) شش نوع ست:

◆ ① اسم فاعل از ثلاثی مجرد: فَاعِلٌ، فَاعِلَان، فَاعِلُوْنَ، فَاعِلَةٌ، فَاعِلَتَان، فَاعِلَاتٌ.

و برای مبالغہ⑧: فَعِلٌ (لَهِمٌ)، فَعِيلٌ (عَلِيمٌ)، فَعُوْلٌ (فَرُوْقٌ)، فَعَّالٌ (حَمَّادٌ)، فُعَّالٌ (قُرَّاءٌ)، مِفْعَلٌ (مِقْوَلٌ)، مِفْعَالٌ (مِقْوَالٌ)، مِفْعِيلٌ (مِنْطِيْقٌ)، فِعِّيلٌ (عِرِّيْفٌ)، فُعَلَةٌ (ضُحَكَةٌ)، فُعَّلٌ

---

① خِيَاطَةٌ درزی گری کردن، صِيَاغَةٌ زرگری کردن، اِمَارَةٌ سرداری کردن۔

② فِرَارٌ رمیدن، شِرَادٌ رمیدن، ضِرَابٌ کشتی کردن شتر، حِرَانٌ توسن شدن۔

③ حُمْرَةٌ سرخ شدن، خُضْرَةٌ سبز شدن۔

④ بُغَامٌ بانگ کردن آہو و شتر، عُوَاءٌ بانگ کردن سگ و گرگ، ضَجِيجٌ بانگ و فریاد کردن، هَدِيرٌ بانگ کردن کبوتر و شتر۔

⑤ سُعَالٌ سرفیدن، صُدَاعٌ دردمند شدن سر، دُوَارٌ گردیدن سر۔

⑥ وَرَمٌ آماسیدن، مَرَضٌ بیمار شدن، وَجَعٌ رنجور و دردمند شدن۔

⑦ خواه از ثلاثی مجرد باشد یا از غیر آن۔

⑧ لَهِمٌ، مرد بسیار خوار۔ عَلِيمٌ، بسیار دانا۔ فَرُوْقٌ، بسیار ترسان۔ حَمَّادٌ، بسیار ستایندہ۔ قُرَّاءٌ، بسیار خوانندہ۔ مِقْوَلٌ، مِقْوَالٌ، بسیار گو۔ مِنْطِيْقٌ، بسیار گویا۔ عِرِّيْفٌ، بسیار شناسا، ضُحَكَةٌ، بسیار خندان۔ قُلَّبٌ، بسیار دانا بگرم و سرد زمانہ۔ فَارُوْقٌ، بسیار فرق کنندہ میان حق و باطل۔

(قُلَّبٌ)، فَاعُوْلٌ (فَارُوْقٌ) و جز آن۔

وگاہی برای زیادت مبالغہ تا افزایند (عَلَّامَةٌ،① مِجْزَامَةٌ)

◆۲ اسم مفعول از ثلاثی مجرد: مَفْعُوْلٌ، مَفْعُوْلَانِ، مَفْعُوْلُوْنَ، مَفْعُوْلَةٌ، مَفْعُوْلَتَانِ، مَفْعُوْلَاتٌ.

و برای مبالغہ: فُعْلَةٌ (ضُحْكَةٌ)② و جز آن۔

و اسم فاعل و اسم مفعول از غیر ثلاثی مجرد از ہر باب بروزن مضارع آن باب آید لیکن بجای علامتِ مضارع میم مضموم باشد و در اسم فاعل ما قبل آخر مکسور و در اسم مفعول مفتوح، مُجْتَنِبٌ (پرہیز کنندہ)، مُجْتَنَبٌ (پرہیز کردہ شد) از يَجْتَنِبُ.

◆۳ اسم ظرف از ثلاثی مجرد: اگر مضارعش مکسور العین یا مثال واوی باشد مَفْعِلٌ آید (مَضْرِبٌ،③ مَبِيْعٌ، مَوْلِدٌ) وَإِلَّا مَفْعَلٌ (مَنْصَرٌ،④ مَفْتَحٌ، مَيْقَظٌ، مَرْمىً (دراصل مَرْمَيٌ)، مَدْعىً (مَدْعَوٌ)، مَمَدٌّ مَمْدَدٌ) و جمعها⑤ مَفَاعِلُ.

و از غیر ثلاثی مجرد از ہر باب بروزن اسم مفعول آن باب آید (مُجْتَنَبٌ)⑥

بدانکہ چون چیزی در جای کثیر باشد برای دلالت بر کثرتش مَفْعَلَةٌ بسیار آید (مَاسَدَةٌ،⑦ مَسْبَعَةٌ، مَذْأَبَةٌ، مَقْبَرَةٌ، مَزْبَلَةٌ)

◆۴ اسم آلہ از ثلاثی مجرد: مِفْعَلٌ، مِفْعَلَةٌ، مِفْعَالٌ (مِنْصَرٌ،⑧ مِنْصَرَةٌ، مِنْصَارٌ) وگاہی فِعَالٌ۔⑨ جَمْعُ

---

① عَلَّامَةٌ، بسیار دانا۔ مِجْزَامَةٌ، بسیار بسیار بُرّان۔

② آنکہ بروی بسیار خندند۔

③ مَضْرِبٌ جای زدن و وقتِ زدن۔ مَبِيْعٌ جای فروختن و وقتِ فروختن، مَوْلِدٌ جای زائیدن و وقتِ زائیدن۔

④ مَنْصَرٌ جای یاری کردن و وقتِ یاری کردن۔ مَفْتَحٌ جای کشادن و وقتِ کشادن، مَيْقَظٌ جای بیدار شدن و وقتِ بیدار شدن۔ مَرْمىً جای انداختن و وقتِ انداختن، مدعىً جای خواندن و وقتِ خواندن، مَمَدٌّ جای کشیدان و وقتِ کشیدن۔

⑤ یعنی جمع مَفْعِلٌ و مَفْعَلٌ۔

⑥ جای پرہیز کردن و وقتِ پرہیز کردن۔

⑦ مَاسَدَةٌ جائیکہ شیران بسیار باشند، یعنی شیرستان، مَسْبَعَةٌ جائیکہ درندگان بسیار باشند، مَذْأَبَةٌ جائیکہ گرگان بسیار باشند، مَقْبَرَةٌ جائیکہ قبرہا بسیار باشند، یعنی قبرستان۔ مَزْبَلَةٌ جائیکہ سرگین بسیار باشند۔

⑧ چیزیکہ بدان یاری کنند، یعنی آلہ یاری کردن۔

⑨ خِتَامٌ چیزیکہ بدان مہر کنند، نِظَامٌ چیزیکہ بدان چیزے آراستہ کنند۔

الْأَوَّلَيْنِ (مِفْعَلٌ، مِفْعَلَةٌ) مَفَاعِلُ وَجَمْعُ الثَّالِثِ (مِفْعَالٌ) مَفَاعِيلُ وَجَمْعُ الرَّابِعِ (فِعَالٌ) فَعَائِلُ.① و اگر از غیر ثلاثی مجرد خواہند بزیادتِ لفظ (مَا بِهِ) قبل مصدرش بنا کنند (مَا بِهِ الِاجْتِنَابُ) (چیز یکہ بدان پرہیز کنند)۔

۵ **اسم تفضیل**: أَفْعَلُ، أَفْعَلَانِ، أَفْعَلُونَ، أَفَاعِلُ، فُعْلَىٰ، فُعْلَيَانِ، فُعْلَيَاتٌ، فُعَلٌ.

۶ **صفت مشبہ را اوزان کثیر ست**:② صَعْبٌ،③ صِفْرٌ، صُلْبٌ، حَسَنٌ، خَشِنٌ، نَدُسٌ، كَرِيمٌ، أَحْمَرُ، طَيِّبٌ، لَوْذَعٌ، لَوْذَعِيٌّ، دُرِّيٌّ، كَرَوَّسٌ، قُدُّوسٌ و جز آن و ہمہ اوزانش مقصور برسماع ست۔ لیکن غالبًا از لون وعیب ظاہر وحلی④ بر أَفْعَلُ آید (أَخْضَرُ،⑤ أَعْوَرُ، أَبْلَجُ) و از عیب باطن بر فَعِلٌ (لَحِزٌ) و از جوع (گرسنگی) وعطش (تشنگی) وضد آن بر فَعْلَانٌ (در مذکر) و فُعْلَىٰ (در مونث) (جَوْعَانٌ (مرد گرسنہ)، جَوْعَىٰ (زن گرسنہ)، و عَطْشَانٌ (مردِ تشنہ)، عَطْشَىٰ (زنِ تشنہ) و شَبْعَانٌ (مردِ پرشکم) شَبْعَىٰ (زنِ پرشکم) وَرَيَّانٌ (مردِ سیراب) رَيَّا (زنِ سیراب) و از مضاعف و ناقص یائی بر فَعِيلٌ (طَبِيبٌ لَبِيبٌ (خردمند)، تَقِيٌّ (پرہیزگار)، شَقِيٌّ (بدبخت) و از غیر اینہا از فَعِلَ بر فَعِلٌ (فَرِحٌ)⑥ و از فَعُلَ بر فَعِيلٌ (شَرِيفٌ) و از فَعَلَ بر فَعْلٌ (حَقٌّ) و (فَيْعَلٌ) (در صحیح) (صَيْرَفٌ) و فَيْعِلٌ (دراجوف) (طَيِّبٌ) بدانکہ صفت مشبہ در مشتق منحصر نیست بلکہ گاہی از جامد (رباعی وخماسی) نیز می آید (عَبْهَرٌ،⑦ جَعَنْدَلٌ، شَمَرْدَلٌ، عَلَطْبِيسٌ)

……

---

① خَتَائِمُ، نَظَائِمُ.

② کہ حصرش خیلی متعذر۔

③ صَعْبٌ (سخت) صِفْرٌ (خالی) صُلْبٌ (سخت) حَسَنٌ (نیک) خَشِنٌ (درشت) نَدُسٌ (زیرک) كَرِيمٌ (بزرگ) أَحْمَرُ (سرخ) طَيِّبٌ (پاکیزہ) لَوْذَعٌ، لَوْذَعِيٌّ (مردِ تیز خاطر وظریف) دُرِّيٌّ (روشن) كَرَوَّسٌ (بزرگ سر) قُدُّوسٌ (پاک)

④ حِلىٰ جمع حِلْيَةٌ بمعنی پیکر وصفت مرد یعنی علامتِ ظاہرہ در اعضائے حیوان کہ ادراکش بچشم توان کرد چون کشادگی ابرو۔

⑤ أَخْضَرُ (سبز) أَعْوَرُ (یک چشم) أَبْلَجُ (کشادہ ابرو)، لَحِزٌ (بخیل)۔

⑥ فَرِحٌ (خوش)، شَرِيفٌ (بزرگ)، حَقٌّ (راست، درست)، صَيْرَفٌ (مرد حیلہ گر)، طَيِّبٌ (پاکیزہ)۔

⑦ عَبْهَرٌ (مرد آگندہ گوشت)، جَعَنْدَلٌ (سخت و درشت)، شَمَرْدَلٌ (شتر سبکرو)، عَلَطْبِيسٌ (روشن ودرخشندہ)۔

# تذنیب

بدانکہ مشتق را علاوہ اقسامِ ششگانہ مذکورہ اقسام دیگر نیز اند۔ از آنجملہ است وزن فُعَالَةٌ کہ موضوع است برای چیزی① رَدِی اندک کہ از چیزی بسیار ساقط وجدا شدہ باشد (قُلَامَةٌ،② قُرَاضَةٌ، نُخَامَةٌ، نُخَالَةٌ، نُفَايَةٌ، جُرَادَةٌ، حُكَاكَةٌ، نُقَاوَةٌ،③ نُقَايَةٌ)

رواست کہ این وزن را اسمِ مفعول یا اسمِ فضلہ یا اسمِ ساقط نامند واز آنجملہ فُعْلَةٌ ست برای مقدار (شُرْبَةٌ، حَسْوَةٌ، غُرْفَةٌ، اُكْلَةٌ، لُقْمَةٌ)④ رواست کہ این را اسمِ مقدار نامند۔

واز آنجملہ اوزان دیگر اند برای معانی دیگر۔ ازیں جا نیک پیدا ست کہ اقسامِ مشتق در شش منحصر نیست چنانکہ مشہور ست۔

…… ❁ ❁ ❁ ……

---

① رضی در شرح شافیہ گفتہ: وَيَجِيئُ الفُعالة بالضم للشيئ القليل المفعول من الشيئ الكثير كالقلامة والفراضة والنقادة والنقاية، در غایۃ البیان است: بیشتر آنست کہ فُعَالَةٌ در چیز ردی قلیل آید نحو نخامة و قلامة آه و در صراح گفته فعالة ياتي كثيرا فيما يسقط فضلة الشيئ.

② قُلَامَةٌ (چیدۂ ناخن)، قُرَاضَةٌ (ریزہ ہر چیز کہ از مقراض قطع شدہ بیفتد)، نُخَامَةٌ (آبِ بینی ودماغ)، نُخَالَةٌ (سبوس)، نُفَايَةٌ (چیز بلایہ وردی وبقیہ درانده ودور کرده)، جُوَادَةٌ (پوست وبرگ دور کرده)، حُكَاكَةٌ (براده کہ از سوہان فرو ریزد)، نُقَاوَةٌ، نُقَايَةٌ (برگزیدہ وخلاصہ)

③ درصراح گفتہ: نُقَاوَةٌ الشيئ بالضم خياره نُقَايَةٌ مثله كأنه بني علىٰ ضده، وهو النقاية لأن الفعالة يأتي كثيرا فيما يسقط من فضله الشيئ.

④ شُرْبَةٌ (مقدار سیرابی از آب)، حُسْوَةٌ (اندازہ یک آشام، اندازہ پری دہان از چیز رقیق کہ آنرا توان آشامیده)، غُرْفَةٌ (یک مشت آب)، اُكْلَةٌ (لقمہ)، لُقْمَةٌ (نوالہ)۔

## فصل سوم:

# ابواب

چون مضارع فَعَلَ سہ است (يَفْعُِلُ) ومضارع فَعِلَ دو (يَفْعَِلُ) ومضارع فَعُلَ یک (يَفْعُلُ) لا جرم ابواب فعل ثلاثی مجرد در شش منحصر گردیده۔

۱ **فَعَلَ يَفْعِلُ** (ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْباً (زدن) ضَارِبٌ ضُرِبَ يُضْرَبُ ضَرْباً مَضْرُوْبٌ الْأَمْرُ اِضْرِبْ وَالنّهي لَا تَضْرِبْ الظرْفُ مضْرِبٌ مَضْرِبَان مَضَارِبُ والآلة مِضْرَبٌ مِضْرَبَةٌ مِضْرَابٌ مِضْرَبَانَ مِضْرَبَتَان مِضْرَابَان مَضَارِبُ مَضَارِيْبُ اسم التفضيل أَضْرَبُ أَضْرَبَانِ أَضْرَبُوْنَ أَضَارِبُ ضُرْبٰى ضُرْبَيَان ضُرْبَيَاتٌ ضُرَبٌ)

۲ **فَعَلَ يَفْعُلُ** (نَصَرَ يَنْصُرُ نَصْراً (یاری کردن) نَاصِرٌ ...... الخ)

۳ **فَعِلَ يَفْعَلُ** (سَمِعَ يَسْمَعُ سَمْعاً (شنیدن) سَامِعٌ ...... الخ)

این ہر سہ ابواب را اصول و امہات و دعائم گویند۔

۴ **فَعَلَ يَفْعَلُ** (فَتَحَ يَفْتَحُ فَتْحاً (کشادن) فَاتِحٌ ...... الخ)

۵ **فَعُلَ يَفْعُلُ** (كَرُمَ يَكْرُمُ كَرَماً (بزرگ شدن) كَرِيْمٌ ...... الخ)

۶ **فَعِلَ يَفْعِلُ** (حَسِبَ يَحْسِبُ حِسَاباً (پنداشتن) حَاسِبٌ ...... الخ)

واین ہر سہ ابواب را فروع خوانند۔

**س** مضارع فَعِلَ يَفْعُلُ ہم آمدہ است (فَضِلَ يَفْضُلُ) پس حصر ابواب ثلاثی مجرد در شش چگونہ صحیح باشد۔

**ج** این لفظ از دو باب آمدہ است نَصَرَ وَسَمِعَ پس ماضی فَضِلَ يَفْضَلُ است و مضارع از فَضَلَ يَفْضُلُ پس فَضِلَ يَفْضُلُ بابی جداگانہ نیست بلکہ از قبیل تداخل است یعنی خلط ماضی بابی با مضارع بابی دیگر۔ پس نقص بر حصر مذکور وارد نشود و ہم چنین نَعِمَ يَنْعُمُ و حَضِرَ يَحْضُرُ و نَكِلَ يَنْكُلُ و شَمِلَ يَشْمُلُ و قَنِطَ يَقْنُطُ و رَكِنَ يَرْكُنُ از تداخل ست۔①

---

① یعنی خلط ماضی بابے با مضارع دیگر۔

**س** مضارع فَعُلَ یَفْعَلُ ہم آمدہ است (کَادَ یَکَادُ کہ دراصل کَوُدَ یَکْوَدُ بود) پس حصر مذکور منقوض شد۔

**ج** لَا نُسَلِّمُ کہ کَادَ دراصل کَوُدَ بود بلکہ دراصل کَوِدَ بود وضمہ شاذ ست پس حصر مذکور منقوض نشد)

رباعی مجرد را یک باب ست مصدرش فَعْلَلَةٌ (بَعْثَرَ یُبَعْثِرُ، بَعْثَرَةً، (برانگیختن) مُبَعْثِرٌ …… الخ)

وگاہی مصدرش فَعْلَالٌ فِعْلَالٌ فَعْلَلیٰ فُعْلُلَاءُ نیز آید (زَلْزَالٌ (جنبانیدن)، سِرْهَافٌ (غذای طفل رانیکو کردن)، قَهْقَریٰ (پس پا باز آمدن)، قُرْفُصَاءُ)①

رباعی مزید را سہ باب ست یکی بی ہمزۂ وصل و دو با ہمزۂ وصل۔

① **تَفَعْلُلٌ** (تَسَرْبَلَ یَتَسَرْبَلُ تَسَرْبُلًا مُتَسَرْبِلٌ …… الخ)②

② **اِفْعِنْلَالٌ** (اِحْرَنْجَمَ یَحْرَنْجِمُ اِحْرِنْجَاماً مُحْرَنْجِمٌ …… الخ)③

③ **اِفْعِلَّالٌ** (اِقْشَعَرَّ یَقْشَعِرُّ اِقْشِعْرَاراً مُقْشَعِرٌّ …… الخ)④

وگاہی مصدرش فُعَلِّيْلَةٌ آید (قُشَعْرِيْرَةٌ⑤ طُمَانِيْنَةٌ⑥) ثلاثی مزید بر دو گونہ است:

۱ **ملحق**: (کہ بر ثلاثی یک حرف یا زیادہ بیفزایند تا در ہمہ تصرفات موازن (ہموزن) رباعی مجرد یا (رباعی مزید گردد)

۲ **مطلق**: (کہ چناں نبود)۔ مطلق دو قسم ست:

◇ ۱ با ہمزۂ وصل کہ آنرا غیر مماثل رباعی خوانند

◇ ۲ بی ہمزۂ وصل کہ آنرا مماثل رباعی نامند۔ غیر مماثل را ہفت باب ست۔

① **اِفْتِعَالٌ** (اِجْتَنَبَ یَجْتَنِبُ اِجْتِنَاباً (پرہیز کردن) مُجْتَنِبٌ …… الخ)

② **اِسْتِفْعَالٌ** (اِسْتَنْصَرَ یَسْتَنْصِرُ اِسْتِنْصَاراً (یاری خواستن) مُسْتَنْصِرٌ …… الخ)

(ذلیل گردید) اِسْتَکَانَ دراصل اِسْتَکْوَنَ بود بروزن اِسْتَفْعَلَ نہ اِسْتَکَنَ⑦ بر وزن اِفْتَعَلَ، یعنی مشتق از کَوْن ست از سُکُوْن۔

③ **اِنْفِعَالٌ** (اِنْفَطَرَ یَنْفَطِرُ اِنْفِطَاراً (شگافتن) مُنْفَطِرٌ ……الخ)

④ **اِفْعِلَالٌ** (اِحْمَرَّ یَحْمَرُّ اِحْمِرَاراً (سرخ شدن) مُحْمَرٌّ ……الخ)

---

① بر ہر دو سرین نشستن بہ نحیکہ ہر دو ران را بشکم بچپاند و ہر دو دست را گرد ہر دو ساق حلقہ زند۔

② تَسَرْبَلٌ پیراہن و زرہ پوشیدن۔

③ اِحْرِنْجَامٌ باز ماندن از کارے بعد از ارادہ وی۔

④ اِقْشِعْرَارٌ موی برتن خواستن۔

⑤ موی برتن خواستن۔

⑥ آرامیدن۔

⑦ فتح واو را بما قبل دادہ واو را بالف بدل کردند اِسْتَکَانَ شد۔

⑤ **اِفْعِيلَالٌ** (اِدْهَامَّ يَدْهَامُّ اِدْهِيمَاماً (سیاہ شدن) مُدْهَامٌّ ......الخ)

⑥ **اِفْعِيعَالٌ** (اِخْشَوْشَنَ يَخْشَوْشِنُ اِخْشِيْشَاناً (جامہ درشت پوشیدن) مُخْشَوْشِنٌ ...... الخ)

⑦ **اِفْعِوَّالٌ** (اِجْلَوَّدَ يَجْلَوِّذُ اِجْلِوَّذاً (تیز رفتن) مُجْلِوِّذٌ ...... الخ)

**س** این دو باب (۱) **اِفَّعُّلٌ** (اِطَّهَّرَ يَطَّهَّرُ اِطَّهُّراً (پاک شدن) ......الخ) (۲) **اِفَّاعُلٌ** (اِثَّاقَلَ يَثَّاقَلُ اِثَّاقُلًا (خویشتن را گران بار ساختن) ...... الخ)

ہم از ابواب غیر مماثل (یعنی از ابواب ثلاثی مزید مطلق با ہمزۂ وصل) اند پس ابواب مذکورہ در ہفت صحیح نباشد۔

**ج** این ہر دو فرع باب تَفَعُّلٌ و تفَاعُلٌ اندنہ باب برأسہ پس حصرِ مذکور صحیح باشد۔

**س** این سہ ابواب ۱ **اِفْعِيَّالٌ** (اِهْبَيَّخَ اِهْبِيَّاخاً (خرامیدن) ...... الخ) ۲ **اِفْتِعْأَلٌ** (اِسْتَلْئَمَ اِسْتِلْأَماً (سودن سنگ بلب یا بدست) ......الخ) ۳ **اِفْعِيْلَاءٌ** (اِذْلَوْلٰى اِذْلِيْلَاءً (سرعت نمودن) ......الخ) ہم از ابواب ثلاثی مزید مطلق با ہمزۂ وصل اند اینہا را چرا اعتبار نکردند۔

**ج** اینہا از نُدرت ساقط الاعتبار اند۔

ومُماثل را پنج باب ست۔

◇① **اِفْعَالٌ** (أَكْرَمَ يُكْرِمُ إِكْرَاماً (گرامی کردن) مُكْرِمٌ ......الخ)
بدانکہ ہمزہ این باب قطعی ست پس در درج ساقط نمی گردد۔

◇② **تَفْعِيلٌ** (كَرَّمَ يُكَرِّمُ تَكْرِيماً (گرامی کردن) مُكَرِّمٌ ...... الخ) و گاہی مصدرش تَفْعِلَةٌ، فَعَالٌ، فِعَالٌ، فِعَّالٌ، تَفْعَالٌ نیز آید (تَجْرِبَةٌ سَلَامٌ كِذَّابٌ (انکار کردن) تَكْرَارٌ (بارہا برگردانیدن) اما از ناقص ہموارہ و از مہموز اکثر بر تَفْعِلَةٌ آید (تَسْمِيَةٌ (نامیدن) تَعْزِيَةٌ (بہ صبر فرمودن مصیبت زدہ را) تَهْنِئَةٌ (مبارکباد دادن)

◇③ **تَفَعُّلٌ** (تَقَبَّلَ يَتَقَبَّلُ تَقَبُّلًا (پذیرفتن) مُتَقَبِّلٌ ...... الخ) و گاہی مصدرش تِفِعَّالٌ آید تِمِلَّاقٌ (چاپلوسی کردن)

◇④ **تَفَاعُلٌ** (تَقَابَلَ يَتَقَابَلُ تَقَابُلًا مُتَقَابِلٌ ...... الخ) ہرگاہ در مضارع معروف این دو باب دو تا جمع شود رواست کہ یکے را بیفگنند (اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ① (آیا پس پند نمی گیرد)، لَا تَنَابَزُوْا مخوانید باہم دیگر بلقبہائے بد)②

---

① دراصل تَتَذَكَّرُوْنَ بود۔

② دراصل لَا تَتَنَابَزُوْا بود۔

۵ مُفَاعَلَةٌ (قَاتَلَ يُقَاتِلُ مُقَاتَلَةً (باہم کارزار کردن) مُقَاتِلٌ ......الخ) وگاہی مصدرش فِعَالٌ فِيْعَالٌ ہم آید (قِتَالٌ قِيْتَالٌ)

ملحق نیز بر دو قسم ست: ① ملحق برباعی مجرد ② ملحق برباعی مزید۔

ملحق برباعی مجرد را ہفت باب ست:

۱ فَعْلَلَةٌ (جَلْبَبَ يُجَلْبِبُ جَلْبَبَةً① مُجَلْبِبٌ ...... الخ)

۲ فَيْعَلَةٌ (خَيْعَلَ يُخَيْعِلُ خَيْعَلَةً② مُخَيْعِلٌ ...... الخ)

۳ فَوْعَلَةٌ (جَوْرَبَ يُجَوْرِبُ جَوْرَبَةً③ مُجَوْرِبٌ ...... الخ)

۴ فَعْيَلَةٌ (شَرْيَفَ يُشَرْيِفُ شَرْيَفَةً④ مُشَرْيِفٌ ...... الخ)

۵ فَعْوَلَةٌ (جَهْوَرَ يُجَهْوِرُ جَهْوَرَةً⑤ مُجَهْوِرٌ ...... الخ)

۶ فَعْنَلَةٌ (قَلْنَسَ يُقَلْنِسُ قَلْنَسَةً⑥ مُقَلْنِسٌ ...... الخ)

۷ فَعْلَاةٌ (قَلْسٰى يُقَلْسِي قَلْسَاةً⑦ مُقَلْسٍ ......الخ)

ابواب ذیل: (۱) يَفْعَلَةٌ (يَرْنَأَةٌ)⑧ (۲) تَفْعَلَةٌ (تَرْمَسَةٌ⑨ تَرْفَلَةٌ)⑩ (۳) نَفْعَلَةٌ (نَرْجَسَةٌ)⑪ (۴) هَفْعَلَةٌ (هَلْقَمَةٌ)⑫ (۵) سَفْعَلَةٌ (سَنْبَسَةٌ)⑬ (۶) مَفْعَلَةٌ (مَرْحَبَةٌ⑭ مَسْهَلَةٌ)⑮ (۷) فَأْعَلَةٌ (تَأْبَلَةٌ)⑯ (۸) فَتْعَلَةٌ (فَتْرَصَةٌ)⑰ (۹) فَهْعَلَةٌ (دَهْبَلَةٌ)⑱ (۱۰) فَنْعَلَةٌ (دَنْقَعَةٌ)⑲ (۱۱) فَعْأَلَةٌ (بَرْأَلَةٌ)⑳ (۱۲) فَعْمَلَةٌ (طَرْمَحَةٌ)(21) (۱۳) فَعْلَمَةٌ (غَلْصَمَةٌ)(22) (۱۴) فَعْلَسَةٌ

---

① جَلْبَبَةً چادر پوشانیدن۔

② خَيْعَلَةٌ پیراہن بی آستین پوشانیدن۔

③ جَوْرَبَةً پاتابہ پوشانیدن۔

④ افزونی برگہائی کشت بریدن۔

⑤ جَهْوَرَةٌ آواز بلند کردن۔

⑥ قَلْنَسَةٌ کلاہ پوشانیدن۔

⑦ قَلْسَاةٌ کلاہ پوشانیدن۔

⑧ يَرْنَأَةٌ (بحنا رنگ کردن)

⑨ تَرْمَسَةٌ (خبر را پوشیدہ داشتن)

⑩ تَرْفَلَةٌ (بکبر خرامیدن)

⑪ نَرْجَسَةٌ (نرگس در دوا انداختن)

⑫ هَلْقَمَةٌ (بسیار خوردن)

⑬ سَنْبَسَةٌ (سخن بزودی گفتن)

⑭ مَرْحَبَةٌ (وسعت دادن)

⑮ مَسْهَلَةٌ (آسان کردن)

⑯ تَأْبَلَةٌ (دیگ افرار ریختن در دیگ)

⑰ فَتْرَصَةٌ (بریدن)

⑱ دَهْبَلَةٌ (بزرگ کردن)

⑲ دَنْقَعَةٌ (بخاک چیدن از خواری)

⑳ بَرْأَلَةٌ (برپا کردن خروس پرہائے خود را وقت جنگ)

(21) طَرْمَحَةٌ (دراز ساختن بنا را)

(22) غَلْصَمَةٌ (حلقوم بریدن)

(خَلْبَسَةٌ)① (۱۵) فَعْلَنَةٌ (عَلْوَنَةٌ)② ہم ملحق برباعی مجرد اند اینہا را چرا اعتبار نہ کردند۔

**ج** اینہا بوجہ ندرت ساقط الاعتبار گشتند۔

ملحق برباعی مزید دو گونہ است (۱) ملحق بِتَسَرْبَلَ (۲) ملحق بِاِحْرَنْجَمَ۔

ملحق بِتَسَرْبَلَ را ہفت باب ست:

① **تَفَعْلُلٌ** (تَجَلْبَبَ يَتَجَلْبَبُ تَجَلْبُبًا (چادر پوشیدن) مُتَجَلْبِبٌ ...... الخ)

② **تَفَيْعُلٌ** (تَخَيْعَلَ يَتَخَيْعَلُ تَخَيْعُلًا (پیراہن بی آستین پوشیدن) مُتَخَيْعِلٌ ...... الخ)

③ **تَفَوْعُلٌ** (تَجَوْرَبَ يَتَجَوْرَبُ تَجَوْرُبًا (پاتابہ پوشیدن) مُتَجَوْرِبٌ ...... الخ)

④ **تَفَعْيُلٌ** (تَحَمْيَرَ يَتَحَمْيَرُ تَحَمْيُرًا (بدخلق شدن، حمیر حرف زدن) مُتَحَمْيِرٌ ...... الخ)

⑤ **تَفَعْوُلٌ** (تَسَرْوَلَ يَتَسَرْوَلُ تَسَرْوُلًا (شلوار پوشیدن) مُتَسَرْوِلٌ ...... الخ)

⑥ **تَفَعْنُلٌ** (تَقَلْنَسَ يَتَقَلْنَسُ تَقَلْنُسًا (کلاہ پوشیدن) مُتَقَلْنِسٌ ...... الخ)

⑦ **تَفَعْلٍ** (تَقَلْسٰى يَتَقَلْسٰى تَقَلْسِيًا (کلاہ پوشیدن) مُتَقَلْسٍ ...... الخ)

**س** تَفَعْلُتٌ (تَعَفْرَتَ يَتَعَفْرَتُ تَعَفْرُتًا (خبیث شدن) مُتَعَفْرِتٌ ...... الخ) نیز ملحق بِتَسَرْبَلَ ست این را چرا اعتبار نکردند۔

**ج** بجہتِ ندرت۔

**س** تَمَفْعُلٌ (تَمَسْكَنَ يَتَمَسْكَنُ تَمَسْكُنًا (ضعیف و بے چارہ شدن) ...... الخ) نیز ملحق بِتَسَرْبَلَ ست چرا اعتبارش نکردند

**ج** تَمَسْكَنَ و تَمَنْدَلَ (دست بمندیل پاک کردن) ومثل آنہا اگرچہ فی الحقیقت تَمَفْعَلَ اند، لیکن چونکہ میم آنہا را از راہِ غلط اصلی اقرار دادہ اند پس وزن آنہا برین تقدیر تَفَعْلَلَ باشد نہ تَمَفْعَلَ پس ملحق بِتَسَرْبَلَ نباشند لہٰذا آنہا را بابی جداگانہ اعتبار نکردند۔

ملحق بِاِحْرَنْجَمَ را دو باب ست:

۱ **اِفْعِنْلَالٌ** (اِقْعَنْسَسَ يَقْعَنْسِسُ اِقْعِنْسَاسًا (واژگون شدند) مُقْعَنْسِسٌ ...... الخ)

۲ **اِفْعِنْلَاءٌ** (اِسْلَنْقٰى يَسْلَنْقِي اِسْلِنْقَاءً (برقفا خفتن) مُسْلَنْقٍ ...... الخ)

**س** این دو باب: (۱) اِفْوَنْعَلَ (اِحْوَنْصَلَ)③ (۲) اِفْعَنْمَلَ (اِهْرَمَّعَ)④ کہ اصلش اِهْرَنْمَعَ بود) ہم

---

① خَلْبَسَةٌ (فریفتہ کردن) ② عَلْوَنَةٌ (عنوان آوردن)

③ اِحْوَنْصَلَ خم کرد گردن و برآورد چینہ دان۔ ④ اِهْرَمَّعَ سبک رفت۔

ملحق باحرنجم اند چرا اینہا اعتبار نہ کردند۔

**ج** از جہتِ ندرت۔

**س** این دو باب (۱) اِفْعَلَلَّ (اِبْیَضَضَّ)① (۲) اِفْوَعَلَّ (اِکْوَهَدَّ)② ملحق بِاِقْشَعَرَّ اند چرا اینہا را اعتبار نکردند وملحق برباعی مزید را سہ قسم قرار نداند۔

**ج** بوجہ ندرت۔

بدانکہ حروف اَتَیْنَ در ہر مضارع معروف مفتوح باشد مگر در مضارعیکہ ماضی آن چہار حرفے بود کہ دراں حروف اَتَیْنَ مضموم باشد۔③

بدانکہ غیر اہلِ حجاز علامتِ مضارع غیرِ یا④ را مکسور خوانند اگر عینش مفتوح وعین ماضیش مکسور بود یا در اولش ہمزۂ وصل یا تای زائدۂ مطردہ بود ودر یَابیٰ ومضارع نحو وَجِلَ⑤ یا را نیز مکسور خوانند۔

* * *

---

① اِبْیَضَضَّ سخت سفید شد۔

② اِکْوَهَدَّ لرزید چوزہ پیش مادر تا اورا خورش دہد۔

③ چنانکہ در باب افعال وتفعیل ومفاعلۃ وفعللۃ وملحقاتش۔

④ اَنَا إِعْلَمُ وَاِسْتَخْرِجُ وَاِتَقَبَّلُ، وَنَحْنُ نِعْلَمُ وَنِسْتَخْرِجُ وَنِتَقَبَّلُ وَأَنْتَ تِعْلَمُ وَ تِسْتَخْرِجُ وَ تِتَقَبَّلُ.

⑤ مراد از نحو وَجِلَ مثال واوی لازم از باب سَمِعَ ست۔

# اصطلاحات

بدانکہ جملہ افعال و اسما متمکنہ (معربہ) چہار نوع ست: ① صحیح۔ ② مہموز۔ ③ معتل۔ ④ مضاعف۔

## صحیح:

آنست کہ از حروفِ اصولش ہمزہ و حروفِ علت نبود و نہ دو حرف متجانس (ہم جنس) (ضَرَبَ، بَعْثَرَ، رَجُلٌ، جَعْفَرٌ، فَرَزْدَقٌ)

## مہموز:

آنکہ از اصولش ہمزہ بود و آن سہ قسم ست: ۱ مہموز فا (أَمَرَ) ۲ مہموز عین (جَأَبَ) ۳ مہموز لام (قَرَأَ)

مہموز فا از پنج باب آید (نضکس ف)①

مہموز عین از چہار باب (فکس ض)② مہموز لام نیز از پنج باب (فکس③ ض ن)

**س** مہموز یکہ از اصولش دو ہمزہ بود (أَجَأٌ④ جَاَءٌ) آنرا چرا اعتبار نکردند۔

**ج** بوجہ ندرتِ آن۔

## معتل:

آنکہ از اصولش حرف علت بود و آن دو نوع ست:

---

① نون اشارت ست بباب نَصَرَ وضاد بضَرَبَ وکاف بِكَرُمَ وسین بِسَمِعَ و فا بِفَتَحَ وجدا نوشتن علامت فتح اشارت بقلت و شذوذ آن ست و ہم چنیں در مواضع آیندہ۔ أَمَرَ يَأْمُرُ أَمراً، أَدَبَ يَأْدِبُ أَدْباً، أَرُبَ يَأْرُبُ أَرْبَاً، أَذِنَ يَأْذَنُ إِذْناً، أَبَهَ يَأْبَهُ، أَبْهاً.

② جَأَبَ يَجْأَبُ جَأْباً، ذَؤُبَ يَذْؤُبُ ذَأْبَةً، ذَئِبَ يَذْأَبُ ذَأْبَةً، نَأَتَ يَنْئِتُ نَأْتاً.

③ قَرَأَ يَقْرَأُ قِرَاءَةً، جَرُؤَ يَجْرُؤُ جُرَاءَةً، بَرِئَ يَبْرَأُ بَرَاءَةً، هَنَأَ يَهْنِئُ هَنْأً، قَرَأَ يَقْرُأُ قِرَاءَةً. در تاخیر نصرت از علامت ضَرَبَ اشارت ست بآنکہ نصر بہ نسبت ضرب اقل واشذ ست۔

④ أَجَأٌ نامِ کوہ بنی سلمی، جَأْءٌ کلمہ ایست کہ بدان خر را زجر کنند۔

۱ مفرد که درو یک حرف علت بود۔

۲ لفیف که درو دو حرف علت بود۔

مفرد سه قسم ست:

۱ معتل فا و آنرا مثال هم گویند (وَعَدَ يَسَرَ)

۲ معتل عین و آنرا اجوف و ذوالثلاثه نیز خوانند (قَالَ① بَاعَ②)

۳ معتل لام و آنرا ناقص و ذوالاربعه نیز نامند (دَعَا③ رَمیٰ④)

لفیف دو قسم ست:

۱ لفیف مفروق که فا و لامش حرف علت باشد (وَقیٰ نگاه داشت اصله وَقَيَ)

۲ لفیف مقرون که عین و لامش یا فا و عینش حرف علت باشد (طَویٰ⑤ يَوْمٌ)

مثال واوی از پنج باب آید (ضفسكح)⑥ و مثال یائی نیز از پنج باب (ضفسك ح)⑦ اجوف واوی از چهار آید (نس⑧ ض ك) و اجوف یائی از سه (سض⑨ ن) ناقص واوی از پنج آید (نسكف⑩ ض) و ناقص یائی نیز از پنج (ضفس⑪ ك ن)

لفیف مفروق از سه (ضرب⑫ ح س)

---

① قَالَ گفت دراصل قَوَلَ بود۔

② بَاعَ فروخت دراصل بَيَعَ بود۔

③ دَعَا خواند دراصل دَعَوَ بود۔

④ رَمیٰ انداختن دراصل رَمَيَ بود۔

⑤ طَویٰ پیچید دراصل طَوَيَ بود۔

⑥ وَثَبَ يَثِبُ وَثْباً، وَهَبَ يَهَبُ هِبَةً، وَصِبَ يَوْصَبُ وَصَباً، وَسُمَ يَوْسُمُ وَسَامَةً، وَرِثَ يَرِثُ وِرْثاً.

⑦ يَسَرَ يَيْسِرُ يَسْراً، يَنَعَ، يَيْنَعُ يُنْعاً، يَقِظَ يَيْقَظُ يُقَاظَةً، يَقُظَ يَيْقُظُ يُقَاظَةً يَبِسَ يَيْبِسُ يُبُوْسَةً.

⑧ قَالَ يَقُوْلُ قَوْلَا، خَافَ يَخَافُ خَوْفاً، مَاتَ يَمِيْتُ مَوْتاً، طَالَ يَطُوْلُ طَوْلَا.

⑨ خَالَ يَخَالُ خَيْلًا، بَاعَ يَبِيْعُ بَيْعاً، عَاطَ يَعُوْطُ عَيْطاً.

⑩ دَعَا يَدْعُوْ دُعَاءً، رَضِيَ يَرْضیٰ رِضا، سَرُوَ يَسْرُوْ سَرْواً، ضَحَا يَضْحیٰ ضَحْواً، جَثَا يَجْثیٰ جُثُوًّا.

⑪ رَمیٰ يَرْمِي رَمْياً، رَعیٰ يَرْعیٰ رَعْياً، خَشِيَ يَخْشیٰ خَشْياً، نَهُوَ يَنْهُوْ نَهَايَةً، كَنیٰ يَكْنُوْ كَنَايَةً.

⑫ چون لفیف مفروق و اکثر مرکبات که ذکر آنها می آید زائد از یک باب کثیر الاستعمال نیستند پس اشارت بقلت و کثرت ابواب درینها مثل سابق بجمیع حروف و تفریق آنها ممکن نبود زیرا که اگر دو حرف یکجا نوشته میشد دلالت بر قلت نمی کرد و اگر متفرق نوشته میشد هر دو دلالت بر قلت یا یکے بر قلت و دیگری بر اقلیت میکرد لا جرم اسلوب سابق را گذاشته طرز دیگر اختیار کرده شد که باب کثیر الاستعمال را به لفظ باب و قلیل اقل را بحروف جداگانه تعبیر نموده شد وَشیٰ يَشِيْ وَشْياً، وَلِيَ يَلِيْ وَلْياً، وَحِيَ يَوْحیٰ وَحْياً.

لفیف مقرونی کہ عین و لامش حرفِ علت باشد اگر عینش واو ولامش یا باشد از دو باب آید (سمض)① و اگر ہر دو واو یا ہر دو یا باشد از سمع② آید فقط ولفیف مقرونی کہ فا و عینش حرفِ علت باشد مختص باسم ست (وَيْحٌ وَيْسٌ وَيْلٌ (کلمہ بدخواہی) يَوْمٌ (روز))

**س** معتل سہ حرفی (وَاوٌ يَاءٌ کہ دراصل وَيَوٌ يَوَيٌ یاوَوَوٌ يَيَيٌ بود) چرا اعتبار نکردند۔

**ج** بجہتِ ندرتِ آن۔

**س** معتل الفی را چرا اعتبار نکردند۔

**ج** زیرا کہ الف اصلی در فعل واسم (متمکن) نمی آید مگر آنکہ بدل از حرف دیگر باشد (قَالَ،③ بَاعَ)

## مضاعف:

آنکہ از اصولش دو حرف متجانس بود و آن دو نوع ست۔ ثلاثی کہ عین و لامش متجانس بود (مَدَّ) واین از چہار باب آید (ضنس④ ك)

رباعی کہ فا و لامِ اول وعین و لامِ ثانی آن متجانس بود (دَمْدَمَ⑤ تَسَلْسَلَ)⑥

**س** مضاعف ثلاثی کہ فا وعین یا فا و لام یا ہر سہ اصولش متجانس بود (دَدَنٌ⑦ قَلَقٌ⑧ صَصَصٌ⑨ قَقَقٌ)⑩ آنرا چرا اعتبار نکردند۔

**ج** از جہت ندرت۔

## مرکبات:

(از خلط مہموز و معتل ومضاعف) شانزدہ (١٦) قسم ست نقشہ ذیل ملاحظہ باید کرد۔

---

① جَوِيَ، يَجْوىٰ جَوىً، رَوىٰ يَرْوِيُ رِوَايَةً.

② قَوِيَ يَقْوىٰ قُوَّةً کہ اصلش قَوِوَ يَقْوَوُ بود حَيِيَ يَحْيىٰ حَيًّا.

③ اصلش قَوَلَ و بَيَعَ بود۔

④ فَرَّ يَفِرُّ فِرَاراً، مَدَّ يَمُدُّ مَدًّا، عَضَّ يَعَضُّ عَضًّا، حَبَّ يَحُبُّ حُبًّا.

⑤ دَمْدَمَ ہلاک کرد۔

⑥ تَسَلْسَلَ روان شد۔

⑦ دَدَنٌ بازی ولھو۔

⑧ قَلَقٌ بی آرامی۔

⑨ صَصَصٌ پلیدی کودک در قاموس گفتہ: لم يوجد في كلامهم ثلاثة أحرفٍ من جنس في كلمة غيرهما.

⑩ قَقَقٌ پلیدی کودک در قاموس گفتہ: لم يوجد في كلامهم ثلاثة أحرفٍ من جنس في كلمة غيرهما.

| نمبر شمار | نام مرکبات | تعداد ابوابیکہ مرکبات مذکورہ از انہامی آیند | تعیین ابواب مذکورہ |
|---|---|---|---|
| 1 | مہموز فا اجوف واوی | ۲ | نصر ① س |
| 2 | مہموز فا اجوف یائی | ۲ | ضرب ② س |
| 3 | مہموز فا ناقص واوی | ۲ | نصر ③ ك |
| 4 | مہموز فا ناقص یائی | ۲ | ضرب ④ س |
| 5 | مہموز عین مثال واوی | ۲ | ضرب ⑤ س |
| 6 | مہموز عین مثال یائی | ۲ | س ⑥ ح |
| 7 | مہموز عین ناقص واوی | ۲ | فتح ⑦ ن |
| 8 | مہموز عین ناقص یائی | ۲ | فتح ⑧ ض |
| 9 | مہموز لام مثال واوی | ۳ | ⑨ فكس |
| 10 | مہموز لام اجوف واوی | ۲ | نصر ⑩ س |
| 11 | مہموز لام اجوف یائی | ۳ | ضرب ⑪ س ك |
| 12 | مہموز فا لفیف مقرون | ۱ | ⑫ ض |
| 13 | مہموز عین لفیف مفروق | ۱ | ⑬ ض |
| 14 | مہموز فا مضاعف | ۳ | نصر ⑭ ض س |
| 15 | مثال واوی مضاعف | ۱ | ⑮ س |
| 16 | مثال یائی مضاعف | ۱ | ⑯ س |

---

① آبَ يَؤُوبُ أَوْباً، آدَ يَأْدُ أَوْداً.

② آضَ يَئِيْضُ أَيْضاً، أَيِسَ يَأْيَسُ إِيَاساً.

③ أَلَا يَأْلُوا أَلْواً، أَمَوَ يَأْمُوْ أُمُوَّةً.

④ أَتَىٰ يَأْتِي إِتْيَاناً، أَرِيَ يَأْرَىٰ أَرْياً.

⑤ وَأَدَ يَئِدُ وَأْداً، وَئِبَ يَوْأَبُ وَأَباً.

⑥ يَئِسَ يَيْأَسُ يَأْساً، يَئِسَ يَيْئِسُ يَأْساً.

⑦ دَأَّ يَدْآ دَؤْوًا، ذَأَ يَذْؤُ ذَأْوًا.

⑧ رَأَىٰ يَرَىٰ رَأْياً، صَئِيَ يَصْئِي صِيئًا.

⑨ وَبَأَ يَوْبَأُ وَبَاءً، وَبُؤَ يَوْبُؤُ وَبَاءً، وَبِئَ يَوْبَأُ وَبَاءً.

⑩ بَاءَ يَبُوْءُ بَوْءً، دَاءَ يَدَاءُ دَوْءً.

⑪ جَاءَ يَجِيْئُ مَجِيْئاً، شَاءَ يَشَاءُ شَيْئًا هَيُؤَ يَهْيُؤُ هَيْئَاةً.

⑫ أَوىٰ يَأْوِيْ أَوِيًّا.

⑬ وَأَىٰ يَئِيْ وَأْياً.

⑭ أَبَّ يَؤُبُّ أَبًّا، أَنَّ يَئِنُّ أَنًّا أَلِلَ يَأْلِلُ أَلَلًا.

⑮ وَدَّ يَوَدُّ وِدَاداً.

⑯ يَمَّ يَيَمُّ يَمًّا.

## تصرفاتِ لفظ:

تصرفاتِ لفظ خواہ برای تخفیف باشد یا برای غرضی دیگر بر دہ (۱۰) وجہ ست:

۱ ابدال: (حرفی را بحرفِ دیگر یا حرکتی را بحرکتِ دیگر بدل کردن) (قَالَ① حِیْکٰی②)

۲ اسکان: (متحرک را ساکن کردن) وایں بر دو گونہ است: (۱) حرکتش را افگندن (یَدْعُوْ③) (۲) حرکتش را بما قبل دادن (یَقُوْلُ④)

۳ تحریک: (ساکن را متحرک کردن) (لَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ⑤)

۴ ادغام: دو حرف متجانس را بیکبار در تلفظ آوردن (مَدَّ)

۵ حذف: (حرفی را افگندن (یَعِدُ⑥)

۶ ردّ: محذوف را باز آوردن (قُوْلَا⑦)

۷ زیادت: (حرفی را افزودن (آ أَنْتَ⑧)

۸ قلب: (ترتیبِ حروفِ کلمہ را واژگون کردن (اَیِسَ⑨)

۹ بین بین: (ہمزہ را میان ہمزہ و میان حرفِ علتی خواندن۔ و این را تسہیل ہم نامند۔ و بین بین دو گونہ است: ۱ ہمزہ را میانِ ہمزہ و میانِ حروفِ علتی خواندن کہ وفقِ (موافق) حرکتِ ہمزہ است (سَأَلَ، سَئِمَ، رَؤُفَ) و این را بین بین قریب و بین مشہور خوانند۔ ۲ ہمزہ را میانِ ہمزہ و میانِ حرفِ علتی خواندن کہ وفقِ حرکتِ ماقبل ہمزہ است (سُئِلَ⑩) و این را بین بین بعید و غیر مشہور نامند۔)

۱۰ مضارعت: (حرفی⑪ را مشابہ حرف دیگر خواندن (اُصْدُقْ⑫)

---

① در اصل قَوَلَ بود۔

② در اصل حُیْکٰی بود۔

③ دراصل یَدْعُوُ بود

④ دراصل یَقْوُلُ بود۔

⑤ دراصل لَا تَنْسَوْا الْفَضْلَ بود۔

⑥ دراصل یَوْعِدُ بود۔

⑦ تشنیہ قُلْ ست واو کہ در قُلْ (کہ دراصل اُقْوُلْ بود) بجہت اجتماعِ ساکنین افتادہ بود۔ در قُوْلَا بجہتِ زوالِ اجتماعِ ساکنین باز آمد۔

⑧ دراصل أَأَنْتَ بود، میان دو ہمزہ الف افزودند آأَنْتَ شد۔

⑨ دراصل یَئِسَ بود۔

⑩ اگر اینجا ہمزہ را میانِ ہمزہ و میانِ یا خوانند بین بین قریب و مشہور باشد و اگر میانِ ہمزہ و واو خوانند بین بین بعید و غیر مشہور باشد۔

⑪ یعنی حرفی را میانِ آن حرف و میانِ حرف دیگر خواندن۔ پس مضارعت اعم ست از بین بین و اگر در تعریفِ بین تخصیصِ ہمزہ و حرفِ علت نکردہ شود، دریں صورت ہر دو مترادف باشند۔

⑫ وقتیکہ صاد مہملہ را مشابہ زائے معجمہ خوانند۔

اعلال وتعلیل صرف تخفیفِ حرفِ علت را گویند (خواہ بابدال باشد یا بادغام وخواہ باسکان باشد یا بتحریک و خواہ بحذف باشد یا برد وخواہ بزیادتِ باشد یا بقلب)

بدآنکہ الف وفقِ (موافقِ) فتحہ واختِ (مناسب) آن ست و یا وفقِ کسرہ واختِ آن و واو وفقِ ضمہ و اختِ آن۔ واین ہر سہ حروفِ علت (وای) را وقتیکہ ساکن باشند حرف لین نامند۔ و ہر گاہ حرکتِ ما قبل اینہا موافق اینہا باشد حرفِ مدّ نیز خوانند وگاہی حرف مدولین بر مطلق① حرفِ علت اطلاق کنند۔

……

---

① خواہ ساکن باشد یا متحرک وخواہ حرکت ما قبل موافق باشد یا مخالف۔

## فصل چہارم:

## اصولِ (قواعدِ) تخفیفِ ہمزہ

**ق** (۱۲): ہر ہمزہ منفردہ کہ ساکن باشد و ماقبل وی متحرک روا باشد کہ آن ہمزہ را بالف بدل کنند اگر ماقبل وی مفتوح باشد و بواو بدل کنند اگر ماقبل وی مضموم باشد و بیا بدل کنند اگر ماقبل وی مکسور باشد (رَاسٌ بُوسٌ ذِیبٌ) کہ دراصل رَأْسٌ بُؤْسٌ ذِئْبٌ بودہ است۔

**س** در نَامُّ کہ دراصل نَأْمُمُ بود ہمزہ منفردہ ساکن ماقبل آن مفتوح موجود ست پس چرا ہمزہ بالف بدل نکردند۔

**ج** درینجا با قاعدہ ادغام نیز یافتہ شد و ہر جا کہ قاعدہ ادغام با قاعدہ تخفیف ہمزہ جمع آید ادغام را مقدم دارند۔

**س** در نَاؤُسُ کہ دراصل نَأْوُسُ بود قاعدہ ابدال ہمزہ با الف یافتہ شد پس چرا بدل نکردند۔

**ج** دریں جا قاعدہ اعلال نیز یافتہ شد و ہر جا کہ قاعدہ اعلال با قاعدہ تخفیف ہمزہ جمع آید اعلال را تقدیم باشد۔

**ق** (۱۳): ہر ہمزہ منفردہ کہ متحرک باشد و ماقبل وی ساکن① بسکون غیر لازم روا باشد کہ حرکتِ ہمزہ بما قبل دہند و ہمزہ را حذف کنند (یَسَلُ، شَيٌّ، جَيَلٌ، یَرْمِيَ خَاهُ، اِتَّبِعُوا مُرَهُمْ کہ دراصل یَسْئَلُ، شَيْئٌ، جَيْئَلٌ، یَرْمِيْ أَخَاهُ، اِتَّبِعُوْا أَمْرَهُمْ بودہ ست)

**س** در یَرَیٰ یُرِيْ کہ دراصل یَرْءَی یُرْئِيْ بود بر بنائے قاعدہ مذکورہ می بایست کہ حذفِ ہمزہ جائز بود واجب چرا گردید۔

**ج** دریں ہر دو صیغہ و در اکثر تصریف② (گردان) آن حذف ہمزہ بر خلاف قیاس واجب گشتہ۔

**ق** (۱۴): ہر ہمزہ منفردہ کہ متحرک باشد و ماقبل آن واو یا یای ساکنہ زائدہ بود روا باشد کہ آن ہمزہ را با واو بدل کنند اگر ماقبل آن واو باشد و با یا بدل کنند اگر ماقبل آن یا باشد و بعد ابدال ادغام واجب ست (خَطِيَّةٌ، مَقْرُوَّةٌ، اُفَيِّسٌ کہ دراصل خَطِيْئَةٌ، مَقْرُوْءَ ةٌ اُفَيْئِسٌ) بودہ ست۔

---

① لین زائد و یای تصغیر و نون انفعال ساکن بسکون لازم ست و ہر ساکنی کہ سوای آنہا ست ساکن بسکون غیر لازم ست۔

② قید اکثر برای آنست کہ در مصدر میمی و اسم ظرف و اسم فاعل و اسم مفعول و اسم آلہ و اسم تفضیل و ہر دو صیغہ تعجب اینہا حذف ہمزہ واجب نیست۔

س در جَیَلٌ کہ در اصل جَیْئَلٌ بود ہمزہ منفردہ متحرک ما قبل آن یای ساکنہ زائدہ یافتہ شد چرا ہمزہ را با یا بدل نکردند۔

ج درقاعدہ مذکورہ شرط ست کہ واو یا الحاقی نباشد و در جَیْئَلٌ یا الحاقی ست زیرا کہ جَیْئَلٌ با جَعْفَرٌ ملحق ست۔

س در اِتَّبِعُوْا أَمْرَهُمْ ہمزہ منفردہ متحرک ما قبل آن واو ساکنہ زائدہ موجود ست چرا ہمزہ را با واو بدل نکردند۔

ج لَا نُسَلِّمُ کہ واوِ اِتَّبِعُوْا زائدہ است زیرا کہ واو مذکور ضمیر مرفوع ست و ضمیر مرفوع کلمہ بر أسہا ست نہ زائدہ۔

ق (۱۵): ہر ہمزہ منفردہ کہ متحرک باشد و ما قبل آن الف آن ہمزہ را بین بین قریب خوانند (سَاأَلَ يُسَائِلُ تَسَاؤُلًا)

ق (۱۶): ہر ہمزہ منفردہ کہ متحرک باشد و ما قبل آن نیز متحرک آن ہمزہ را (حسبِ ذیل) نہ (۹) شکل ست (سَأَلَ، مِئَرٌ، جُؤَنٌ، سَئِمَ، مُسْتَهْزِئِيْنَ، سُئِلَ، رَؤُفَ، مُسْتَهْزِؤُنَ، رُؤُسٌ) ازین اشکال نہ گانہ رواست کہ ہمزہ را در مثل مِئَرٌ① با یا، و در مثل جُؤَنٌ② با واو بدل کنند و در باقی اشکال ہفتگانہ بین بین قریب خوانند۔

ق (۱۷): ہر گا دو ہمزہ در یک کلمہ جمع آیند و ہمزہ اول متحرک باشد و دومین (دوکرا) ساکن واجب ست کہ ہمزہ دوم را بوفقِ حرکتِ ہمزۂ اول بدل کنند، یعنی بالف بدل کنند اگر ہمزہ اول مفتوح باشد و بواو بدل کنند اگر ہمزہ اول مضموم و بیا بدل کنند اگر ہمزۂ اول مکسور باشد (آمَنَ أُوْمِنَ إِيْمَانًا کہ در اصل أَءْمَنَ أُؤْمِنَ إِئْمَانًا بودہ است)

س كُلْ، خُذْ، مُرْ، در اصل أُءْكُلْ، أُؤْخُذْ أُؤْمُرْ بودہ است بر بنای قاعدہ مذکورہ درین ہر سہ کلمہ ابدال ہمزہ ثانی با واو واجب بود ہر دو ہمزہ را حذف چرا کردند۔

ج ہمزہ ثانی را حذف کردند برخلاف قیاس و ہمزہ اول ہمزۂ وصل بود کہ بجہتِ سکون ہمزہ ثانی آوردہ بودند زیرا کہ ابتدا بساکن متعذر ست و چون ہمزۂ ثانیہ را حذف نمودند ضرورت ہمزہ اول باقی نماند پس آنرا نیز حذف کردند۔ بدانکہ حذف در كُلْ و خُذْ واجب ست و در مُرْ جائز، لیکن در ابتدا مُرْ③ افصح ست و در صِلِ أْؤمُرْ④)

ق (۱۸): ہر گاہ دو ہمزہ در یک کلمہ جمع آیند و ہر دو متحرک باشند پس اگر یکی ازینہا مکسور باشد ہمزۂ ثانی را با یا

---

① یعنی جائیکہ ہمزہ منفردہ مفتوح و ما قبل مکسور باشد۔

② یعنی جائیکہ ہمزہ منفردہ مفتوح و ما قبل مضموم باشد۔

③ مُرُوْا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوْا سَبْعاً. ④ وَأْءْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ.

بدل کنند (جَاءٍ، أَيِمَّةٌ، أُيَيْبُ که دراصل جَاءِءٌ① أَءِ مَّةٌ أُإَيْبُ بوده است) واگر ہیچ یکی از ہر دو مکسور نباشد ثانی را با واو بدل کنند (أَوَادِمُ، أُوَيْدِمُ، أَوُوْبُ که دراصل أَءَادِمُ أُأَيْدِمُ أَأْوُبُ بوده است)

**س** در أُكْرِمُ که دراصل أُءَكْرِمُ بود حسبِ قاعده مذکوره ابدال ہمزه ثانی با واو واجب بود آن را چرا حذف کردند۔

**ج** برخلاف قیاس حذف کردند و در باقی تصریف آن (يُكْرِمُ تُكْرِمُ نُكْرِمُ) نیز حذف کردند از برائے موافقتِ باب۔

**ق** (۱۹): ہرگاه دو ہمزه در یک کلمه جمع آیند و ہر دو بجای لام باشند ہمزه ثانی را بیا بدل کنند (قِرَأْيٌ قِرْءٍ که دراصل قِرَأْءٌ قِرْءِءٌ② بوده است)

**ق** (۲۰): چون زائد از دو ہمزه در یک کلمه جمع آیند ہمزه ثانی و رابع (حسبِ قوانین اجتماع ہمزتین) تخفیف کنند و باقی را بر حال خود گزارند (قَرَأْيَأٌ③ أَوَأْيَأٌ④ بر وزن سَفَرْجَلٌ که دراصل قَرَءْءَءٌ أَءَءْءَءٌ بود و قِرْآءٌ⑤ إِيَآءٌ⑥ بروزن قِرْطَعْبٌ که دراصل قِرْءَءْءٌ إِءْءَءْءٌ بود)

**ق** (۲۱): چون ہمزه استفہام بر ہمزه قطعی درآید رواست که میان ہر دو الفی بیفزانید (آأَنْتَ آإِبِلٌ آأُحُدٌ که دراصل أَأَنْتَ أَإِبِلٌ أَأُحُدٌ بوده است)

**ق** (۲۲): چون ہمزه استفہام بر ہمزۂ وصل مفتوح⑦ درآید واجب ست که ہمزۂ وصل مذکور را بین بین خوانند یا بالف بدل کنند⑧ (آلْآنَ، آيْمُنُ اللّٰه که دراصل أَأَلْآنَ أَأَيْمُنُ اللّٰهِ بوده است)

**تنبیه:**

بدانکه تخفیف ہمزۂ لغتِ اکثر اہلِ حجاز ست علی الخصوص قریش۔ واما غیر ایشان پس لغتِ شان تحقیقِ ہمزه است۔

* * *

---

① بعد ابدال ہمزه ثانی بیا یا را بقاعده اعلال حذف نمودند جَاءٍ شد۔

② بعد ابدال ہمزه ثانی بیا یا را بقاعده اعلال حذف نمودند قِرْءٍ شد۔

③ ہمزه ثانی را بقاعده قِرَأْيٌ بیا بدل کردند و باقی، یعنی ثالث را برحالِ خود گذاشتند۔

④ ہمزه ثانی را بقاعده أَوَادِمُ بواو بدل کردند و ہمزه رابع را بقاعده قِرَأْيٌ بیا بدل کردند باقی، یعنی اول وسوم وپنجم را برحال خود گذاشتند۔

⑤ ہمزه ثانی را بقاعده آمَنَ بالف بدل کردند و باقی، یعنی ثالث را برحال خود گذاشتند۔

⑥ بقاعده إِيْمَانًا ہمزه ثانی را بیا و ہمزه رابع را بالف بدل کردند و باقی را برحال خود گذاشتند۔

⑦ قید مفتوح برای آنست که اگر ہمزۂ وصل مکسور یا مضموم باشد حذفش واجب ست أَصْطَفَى أُصْطُفِيَ که دراصل أَاِصْطَفَى أَاُصْطُفِيَ بود۔

⑧ بالزومِ التقاءِ ساکنین۔

فصل پنجم:

# اصولِ اعلال

## قواعدِ تخفیفِ حرفِ علت

**ق** (۲۳): ہر واو کہ بعد فتحہ علامت مضارع وقبل کسرہ افتد آن واو را حذف کنند (یَعِدُ یَزِنُ کہ دراصل یَوْعِدُ یَوْزِنُ بودہ است)

**س** در یُوْعِدُ واو را چرا حذف نکردند؟

**ج** واو در ینجا بعد فتحہ علامت مضارع نیست، بلکہ بعد ضمہ ہست۔

**ق** (۲۴): ہر واو کہ بعد فتحہ علامتِ مضارع وقبل فتحہ افتد وعین یا لام او حرفِ حلقی باشد① آن واو را نیز حذف کنند (یَضَعُ، یَهَبُ، کہ دراصل یَوْضَعُ و یَوْهَبُ بودہ است)

**س** در یَوْجَلُ واو را چرا حذف نکردند۔

**ج** در ینجا عین یا لام حرفِ حلقی نیست۔

**ق** (۲۵): ہر واو کہ در مصدر بر وزن فِعْلٌ بجائے فائے کلمہ افتد واز مضارع آن حذف شدہ باشد آن واو را نیز حذف کنند وعوض آن تا در آخر زیادہ نمایند (عِدَةٌ، زِنَةٌ، ضِعَةٌ، هِبَةٌ کہ دراصل وِعْدٌ، وِزْنٌ، وِضْعٌ، وِهْبٌ بودہ است)

**ق** (۲۶): ہر واو ویا کہ فائے افتعال باشد آن واو ویا را با تا بدل کنند وتا را در تا ادغام نمایند (اِتَّقَدَ، اِتَّسَرَ) کہ دراصل اِوْتَقَدَ، اِیْتَسَرَ بودہ است۔

**س** در اِیْتَمَنَ واُوْتُمِنَ یا وواو فائے افتعال است، چرا با تا بدل نمودند۔

**ج** در قاعدہ مذکورہ شرط ست کہ واو ویا بدل از ہمزہ نباشد ودر ینجا بدل از ہمزہ است زیرا کہ دراصل اِئْتَمَنَ و اُؤْتُمِنَ بودہ است۔

**ق** (۲۷): ہر واوے کہ ساکن باشد وماقبل وے مکسور آن واو را بیا بدل کنند (مِیْزَانٌ، مِیْقَاتٌ کہ دراصل

---

① حرفِ حلقی شش بود اے مہملہ ہمزہ ہا وعین وحا وغین وخا۔

مِوْزَانٌ مِوْقَاتٌ بوده است )

**س** در اِجْلِوَّاطٌ و اِعْلِوَّاطٌ واو ساکن است، و ماقبل آن مکسور، واو را بیا چرا بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعده شرط ست که واو غیر مدغم باشد و دریں جا واو مدغم ست۔

**ق** (۲۸) ہر یائیکه ساکن باشد و ماقبل آن مضموم، آن یا را بواو بدل کنند، (مُوْقِنٌ، مُوْسِرٌ، طُوْبیٰ، کُوْسیٰ که دراصل مُیْقِنٌ، مُیْسِرٌ، طُیْبیٰ، کُیْسیٰ بوده است )

**س** در سُیِّرَتْ، مُیِّزَتْ یائے ساکن ست، ماقبل آں مضموم چرا یا را بواو بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعده شرط ست که یا غیر مدغم باشد، و دریں جا یا مدغم ست۔

**س** در حِیْکیٰ و ضِیْزیٰ که دراصل حُیْکیٰ و ضُیْزیٰ بوده است یای ساکن غیر مدغم و ماقبل آن مضموم ست یا را چرا بواو بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعده شرط ست که یائے مذکور عین فُعْلیٰ صفت نباشد، و اینجا ہم چنین ست زیرا که حِیْکیٰ و ضِیْزیٰ صفت اند۔ معنی حِیْکیٰ بناز خرامنده و شانہا را حرکت دہنده و معنی ضِیْزیٰ کج و صاحب ستم ست۔

**س** بِیْضٌ و بِیْضَانٌ که دراصل بُیْضٌ و بُیْضَانٌ بوده است دریں جا یائے ساکن غیر مدغم و ماقبل آں مضموم ست یا را چرا بواو بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعده شرط ست که یائے مذکوره عین فُعْلٌ فُعْلَانٌ جمع أَفْعَلُ، فَعْلَاءُ نباشد، اینجا ہم چنین ست۔

**ق** (۲۹): ہر صفت اجوف یائی که بر وزن فُعْلیٰ باشد ضمه اش را بکسره بدل کنند (حِیْکیٰ، ضِیْزیٰ) که دراصل حُیْکیٰ ضُیْزیٰ بوده است۔

**س** در طُوْبیٰ و کُوْسیٰ که دراصل طُیْبیٰ و کُیْسیٰ بود، چرا ضمه را بکسره بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعده شرط است که فُعْلیٰ صفت باشد و طُوْبیٰ و کُوْسیٰ اسم اند نه صفت چنانکه بالا گذشت۔

**ق** (۳۰): ہر صفت اجوف یائی که بروزن فُعْلٌ یا فُعْلَانٌ جمع أَفْعَلَ فَعْلَاءُ باشد ضمه اش را بکسره بدل کنند (بِیْضٌ، بِیْضَانٌ جمع أَبْیَضُ بَیْضَاءُ که دراصل بُیْضٌ و بُیْضَانٌ بوده است )

**س** در عُوْنٌ که دراصل عُیْنٌ بود ضمه را بکسره چرا بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعده شرط است که فُعْلٌ و فُعْلَانٌ جمع أَفْعَلُ فَعْلَاءُ باشد و عُوْنٌ ایں چنین نیست، بلکه جمع عَیُوْنٌ بر وزن فَیْعَلٌ ست۔

**ق** (۳۱): ہر الفیکہ بعد کسرہ افتد با یا بدل کنند و ہر الفیکہ بعد ضمہ افتد با واو بدل کنند مُحَیْرِیْبٌ① ضُوْرِبٌ②۔

**ق** (۳۲): واو مضموم کہ در اول کلمہ افتد روا باشد کہ آن واو را با ہمزہ بدل کنند و ہم چنیں واو مکسور نزد مازنی③ (أُجُوْہٌ، أُقِّتَتْ، إِشَاحٌ کہ دراصل وُجُوْہٌ، وُقِّتَتْ، وِشَاحٌ بودہ است)

**س** در تُجَاہٌ، تُکَلَانٌ، تُرَاثٌ کہ دراصل وُجَاہٌ، وُکَلَانٌ، وُرَاثٌ بودہ است چرا واو را با ہمزہ بدل نکردند، بلکہ با تا بدل کردند۔

**ج** ایں ابدال شاذ ست، یعنی برخلافِ قیاس۔

**س** اَحَدٌ، اَنَاۃٌ، اَسْمَاءُ دراصل وَحَدٌ، وَنَاۃٌ، وَسْمَاءُ بودہ است، دریخا واو مضموم یا مکسور نیست پس ایں واو را با ہمزہ چرا بدل کردند۔

**ج** ایں ابدال نیز شاذ است، یعنی برخلافِ قیاس۔

**س** تَقْویٰ دراصل وَقْویٰ بود دریخا واو را بکدام قاعدہ با تا بدل کردند۔

**ج** ایں ابدال نیز شاذ ست۔

**ق** (۳۳): واو مضموم کہ در وسط کلمہ افتد روا باشد کہ آں واو را نیز با ہمزہ بدل کنند (أَدْءُرٌ، أَنْؤُرٌ، نَؤُوْرٌ کہ دراصل أَدْوُرٌ، اَنْوُرٌ، نَوُوْرٌ بود)

**س** در تَعَوُّذٌ واو مضموم در وسطِ کلمہ افتادہ است، چرا واو را با ہمزہ بدل نکردند۔

**ج** شرط قاعدہ آنست کہ واو مشدد نباشد و در تَعَوُّذٌ واو مشدد ست۔

**س** در تَرَھُوْکٌ واو را چرا با ہمزہ بدل نکردند۔

**ج** شرط قاعدہ آنست کہ واو اصلی باشد و دریخا واو زائد ست۔

**س** در ”حَمْرَاوُوْن“ واو را چرا با ہمزہ بدل نکردند۔

**ج** شرطِ قاعدہ آنست کہ واو مذکور از حرف دیگر بدل نباشد واینجا واو از ہمزہ بدل ست کہ دراصل ”حَمْرَءُوْن“ بودہ (بدانکہ بعضے واو مشدد و واو زائد و واو بدل از حرف دیگر را نیز بہمزہ بدل می کنند)④

---

① مُحَیْرِیْبٌ تصغیر مِحْرَابٌ ست بقاعدۂ تصغیر میم را ضمہ و حا را فتحہ دادند، بعدہ یای تصغیر آوردہ رای را کسرہ دادند الف بعد کسرہ افتاد بیا بدل کردند مُحَیْرِیْبٌ شد۔

② بقاعدۂ ماضی مجہول ضاد را ضمہ رائے را کسرہ دادند الف بعد ضمہ افتاد بواو بدل کردند ضُوْرِبَ شد۔

③ یعنی مازنی می گوید کہ واو مکسور را نیز کہ در اول کلمہ افتد رواست کہ بہمزہ بدل کنند قیاساً مطرداً۔ لیکن رضی میگوید: اولی آنست کہ ابدال واو مکسور مذکور بہمزہ سماعی ست نہ قیاسی مطرد۔

④ زیرا کہ ہر اسم ممدود کہ ہمزہ اش برائے تانیث است اگر علم مذکر گردد آن ہمزہ در جمع مذکر سالم واو شود و برلغتِ اشہر و ”حَمْرَاءُ“ کہ مفرد ”حَمْرَوُوْن“ است ہم چنین است پس ہر گاہ آنرا جمع مذکر سالم ساختند ہمزہ اش واو گردید و ”حَمْرَاوُوْن“ شد۔

**س** در هَذَا دَلْوُكَ و اِخْشَوُا اللّٰه چرا واو را بہمزہ بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعدہ شرط ست کہ ضمہ واو لازم باشد و اینجا ضمہ واو لازم نیست، بلکہ عارض است کہ برائے اعراب یا بجہتِ التقاے ساکنین آمدہ است۔

**ق** (۳۴): ہرگاہ دو واو در اول کلمہ جمع آیند واو ثانی مدہ نباشد یا باشد، لیکن بدل از حرفِ زائد نباشد در ہر دو صورت واجب بود کہ واو اول را با ہمزہ بدل کنند (أَوَاصِلُ، أُوَلٌ، أَوْعَدٌ، أُوْلیٰ، أُوَيٌّ کہ دراصل وَوَاصِلُ، وُوَلٌ، وَوْعَدٌ، وُوْلیٰ، وُوَيٌّ بود)

**ق** (۳۵): ہرگاہ دو واو در اول کلمہ جمع آیند و واو ثانی مدہ باشد و بدل از حرف زائد، روا بود کہ واو اول را با ہمزہ بدل کنند (أُوْصِلَ، أُوْرِيَ کہ دراصل وُوْصِلَ① وُوْرِيَ بود)

**ق** (۳٦): ہر واو و یا کہ متحرک باشد و ماقبل آں مفتوح آں واو و یا را بالف بدل کنند (قَالَ، بَاعَ، دَعَا، رَمیٰ کہ دراصل قَوَلَ، بَيَعَ، دَعَوَ، رَمَيَ بود)

**س** در تَوَكَّلَ و تَيَسَّرَ واو و یا متحرک ست و ماقبل آں مفتوح واو و یا را چرا بالف بدل نکردند۔

**ج** دریں قاعدہ شرط ست کہ واو و یا فا کلمہ نباشند واینجا واو و یا فا کلمہ اند۔

**س** در جَيَلٌ، شَيَئٌ چرا یا را بالف بدل نکردند۔

**ج** شرطِ قاعدہ آنست کہ حرکت واو و یا اصلی باشد و اینجا حرکت یا اصلی نیست، بلکہ از ہمزہ نقل شدہ آمدہ است، چنانچہ در دوم قاعدہ مہموز بگذاشت۔

**س** در اِرْضَيَنَّ، جَوَازَاتٌ، بَيَضَاتٌ چرا واو و یا را بالف بدل نکردند۔

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ حرکت واو و یا لازم باشد نہ عارض و اینجا حرکت واو و یا عارض ست نہ لازم۔

**س** در لَيَضْرِبَنَّ چرا یا را بالف بدل نکردند۔

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ فتحہ ماقبل واو و یا در کلمہ دیگر نباشد، و اینجا لامِ تاکید مفتوح کلمۂ دیگر است۔

**س** در طَوىٰ، حَيِيَ، اِرْعَوىٰ واو و یا را چرا بالف بدل نکردند۔

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ واو و یا عین کلمہ لفیف مقرون نباشد و در طَوىٰ، وَحَيِيَ واو و یا عین کلمہ لفیف مقرون ست و در اِرْعَوىٰ② نیز واو عین کلمہ لفیف مقرون ست حکماً۔

---

① واو دوم در وُوْصِلَ و وُوْرِيَ بدل است از الف۔ وَاصَلَ و وَاریٰ کہ ماضی معروف از باب مفاعلہ اند چون مجہول ساختند الف بجہتِ ضمہ ماقبل واو گردید وُوْصِلَ وُوْرِيَ شد۔

② اِرْعَوىٰ از باب افعلال ست اصلش اِرْعَوَوَ بود بر وزن اِفْعَلَلَ و باب افعلال از ابواب ثلاثی مزید ست پس ہر دو واو ←

س در جَوَادٌ، طَوِيْلٌ ، غَيُوْرٌ واو و يا را چرا بالف بدل نكردند۔

ج نيز شرطِ قاعده آنست كه واو و يا قبل از مده زائده نباشد و اينجا قبل از مده زائد واقع شده۔

س در دَعَوَا، رَمَيَا واو و يا را چرا بالف بدل نكردند۔

ج نيز شرطِ قاعده آنست كه واو و يا قبل از الف تثنيه نباشد و اينجا پيش از الف تثنيه واقع شده۔

س در عَصَوِيٌّ و رَحَوِيٌّ واو را چرا بالف بدل نكردند۔

ج شرطِ قاعده آنست كه واو و يا قبل از يائے مشدّده نباشد و اينجا هم چنين است۔

س در لَيُرْمَيَنَّ چرا يا را الف نكردند۔

ج ديگر شرطِ قاعده آنست كه واو و يا قبل از نونِ تاكيد نباشد و اينجا هم چنين ست۔

س در دَوَرَانٌ، هَيَجَانٌ، صَوَرَىٰ، حَيَدَىٰ چرا بالف بدل نكردند۔

ج ديگر شرطِ قاعده آنست كه كلمه كه دراں واو و يا باشد آں كلمه بروزن فَعَلَانٌ و فَعَلَىٰ نباشد و دَوَرَانٌ، هَيَجَانٌ بروزن فَعَلَانٌ است۔ و صَوَرَىٰ و حَيَدَىٰ بروزن فَعَلَىٰ ست۔

س در عَوِدَ، صَيِدَ، اِجْتَوَرَ، چرا بدل نكردند۔

ج ديگر شرطِ قاعده آنست كه كلمه كه در وے واو و يا باشد كلمهٔ ديگر را هم معنى نباشد كے در وے قاعده تعليل واو و يا يافته نشود و عَوِرَ، صَيِدَ، اِجْتَوَرَ هم معنى اِعْوَرَّ، اِصْيِدَّ، تَجَاوَرَ ست و دريں كلمات قاعده تعليل واو و يا يافته نمى شود۔

س در قَوَدٌ، غَيَبٌ، رَوَحٌ، خَوَلٌ، باآنكه جمله شرائطِ قاعده موجود ست چرا بدل نكردند۔

ج دريں كلمات تصحيح شاذ ست۔

ق (۳۷): هرگاه بحكم قاعده سى و ششم واو و يا را بالف بدل كنند پس اگر بعد الف حرفے ساكن مقارن الف باشد الف را بعلت اجتماع ساكنين بيفكنند (دَعَتْ، رَمَتْ، دَعَتَا، رَمَتَا كه دراصل اينها دَعَوَتْ، رَمَيَتْ، دَعَوَتَا، رَمَيَتَا بود)

س تا در دَعَوَتَا و رَمَيَتَا ساكن نيست پس بعد ابدال واو و يا بالف اجتماع ساكنين نشد چرا الف را انداختند۔

---

← در ينجا اصلى نيست، بلكه يكے از هر دو اصلى و ديگرى زائد ست و در لفيف مقرون دو حرفِ علت كه عين كلمه و لامِ كلمه واقع شوند اصلى مى باشند۔ پس اِرْعَوَوَ لفيف مقرون نباشد لاكن درين صيغه هر دو واو بهجى جمع آمده اند كه صورت لفيف مقرون پيدا گشته۔ پس بر وى نيز حكم لفيف مقرون جارى كردند و حكماً لفيف مقرون گرديده۔

**ج** تا دریںہا دراصل ساکن بود بعد زیادتِ الفِ تثنیہ متحرک گشتہ است پس این حرکت عارضی اعتبار را نشاید۔

**ق** (۳۸): ہرگاہ بحکم قاعدہ سی وہفتم (۳۷) از صیغہ ماضی ثلاثی مجرد الف ساقط شود پس اگر ماضی مذکور اجوف یائی یا از باب سَمِعَ باشد فا کلمہَ را کسرہ دہند ورنہ ضمہ (بِعْتُ، خِفْتُ، قُلْتُ، طُلْتُ کہ در اصل بَيَعْتُ خَوِفْتُ قَوَلْتُ طَوَلْتُ بودہ است)

**ق** (۳۹): ہر واو و یا کہ عین ماضی مجہول بود و در معروف تعلیل یافتہ باشد کسرہ آنرا بما قبل دہند بعد ازالہ حرکت ماقبل و واو① را یا گردانند یا کسرہ آنرا بیفگنند و یا را واو کنند (قِيْلَ بِيْعَ اِخْتِيْرَ اِنْقِيْدَ یا قُوْلَ بُوْعَ اُخْتُوْرَ اُنْقُوْدَ کہ دراصل قُوِلَ بُيِعَ اُخْتُيِرَ اُنْقُوِدَ بودہ است)

**ق** (۴۰): چون عین ماضی مجہول باجتماع② ساکنین بیفتد در ماقبل وی کسرہَ خالص و اشمامِ کسرہ بضمہ وضمہ خالص ہر سہ وجہ رواست (قُلْتَ بُعْتَ اِخْتِرْتَ اُنْقُدْتَّ کہ دراصل قُوِلْتَ بُيِعْتَ اُخْتُيِرْتُ اُنْقُوِدْتَ بود) کسرہَ خالص اشہر وافصح ست۔

**ق** (۴۱): ہر واو و یا کہ متحرک باشد و ماقبل آن ساکن بسکون غیر لازم، حرکت آن واو و یا را بما قبل دہند (يَقُوْلُ يَبِيْعُ مَعُوْنَةٌ مَسِيْرٌ مُقُوْمٌ مُقِيْمٌ مَقُوْلٌ مَبِيْعٌ کہ دراصل يَقْوُلُ يَبْيِعُ مَعْوُنَةٌ مَسْيِرٌ مَقْوُوْلٌ مَبْيُوْعٌ بودہ است)

**س** در سَايَرَ سُوْيِرَ ضَيُوْنٌ حرکتِ واو و یا را چرا بما قبل ندادند؟

**ج** ماقبل واو و یا دریںجا ساکن بسکون لازم ست زیرا کہ لین زائدست و لین زائد ساکن بسکون لازم می باشد③۔

**س** در دَلْوٌ ظَبْيٌ دَعْوَةٌ رَمْيَةٌ واو و یا متحرک ست و ماقبل آن ساکن بسکون غیر لازم، حرکت واو و یا را بما قبل چرا ندادند؟

**ج** دریں قاعدہ شرط ست کہ واو و یا عین کلمہ باشد و دریںجا واو و یا عین کلمہ نیست۔

**س** در اَهْوِنَاءُ وَاَبْيِنَآءُ واو و یا متحرک در عین کلمہ ست و ماقبل آن ساکن بسکون غیر لازم چرا حرکت واو و یا را بما قبل ندادند؟

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ واو و یا درعین فعل یا درعین شِبہ فعل باشد و اَهْوِنَاءُ وَاَبْيِنَاءُ نہ فعل ست و نہ شبہ فعل۔

**س** از شِبہ فعل چہ مرادست؟

---

① دریں صورت اشمامِ کسرہ بضمہ نیز رواست۔

② چنانچہ درصیغہ جمع مونث غائب و ہم صیغہائی حاضر و متکلم۔

③ دریںجا ص: ۲۸ حاشیہ نمبر ا ملاحظہ باید کرد۔

ج از شبہ فعل درینجا سہ چیز مراد ست: مصدر، مشتق، جامد، لیکن نہ ہر جامد، بلکہ ہمان جامد کہ موازن (ہم وزن) فعل باشد بوزن صوری۔①

س در یَطْوِيْ یَحْيٰی چرا حرکت واو و یا را بما قبل نہ دادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ واو و یا عینِ لفیف مقرون نباشد و اینجا عینِ لفیف مقرون ست۔

س در اِسْوَدَّ و اِبْيَضَّ چرا حرکت را بما قبل ندادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ کلمہ کہ در آن واو و یا باشد آن کلمہ بمعنی لون (رنگ) نباشد و در اِسْوَدَّ و اِبْيَضَّ معنی لون موجود ست زیرا کہ معنی اِسْوَدَّ سیاہ شد و معنی اِبْيَضَّ سفید شد۔

س در اِعْوَرَّ و اِصْيَدَّ چرا حرکت بما قبل ندادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ کلمہ کہ در آن واو و یا باشد آن کلمہ بمعنی عیب نبود و درینجا معنی عیب یافتہ شد کہ اِعْوَرَّ بمعنی یک چشم شد و اِصْيَدَّ بمعنی کج گردن شد۔

س در جَهْوَرَ و شَرْيَفَ چرا حرکت بما قبل ندادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ کلمہ کہ دران واو و یا باشد آن کلمہ ملحق نبود و جَهْوَرَ و شَرْيَفَ ملحق ست بِدَحْرَجَ۔

س در مِقْوَلٌ مِخْيَطٌ چرا حرکت بما قبل ندادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ واو و یا در اسم آلہ نباشد و مِقْوَلٌ مِخْيَطٌ اسم آلہ ہست۔

س در مَا أَقْوَلَهُ مَا أَبْيَعَهُ أَقْوِلْ بِهِ أَبْيِعْ بِهِ چرا حرکت بما قبل ندادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ واو و یا در فعل تعجب نباشد و صیغہای مذکورہ افعالِ تعجب ہستند کہ معنی مَا أَقْوَلَهُ و أَقْوِلْ بِهِ چہ گویا ست و معنی مَا أَبْيَعَهُ و أَبْيِعْ بِهِ چہ فروشندہ است۔

س در أَخْوَفُ أَعْيَنُ أَدْوُرٌ أَعْيُنٌ أَنْوَارٌ أَصْيَافٌ تَصْوِيْرٌ تَمْيِيْزٌ چرا حرکت بما قبل ندادند؟

ج نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ کلمہ کہ دران واو و یا باشد آن کلمہ چنان شبہ فعل نبود کہ در اول آن حرفی از حروف

---

① بدانکہ وزن نزد اربابِ عربیت سہ گونہ است: ① وزنِ صوری کہ در آن مقابل بودن سکون با سکون و خاص حرکت با خاص حرکت، یعنی مقابل بودن فتحہ با فتحہ و کسرہ با کسرہ وضمہ با ضمہ) شرط ست نہ مقابل بودن اصلی با اصلی و زائد با زائد۔ ② صرفی کہ دراں مقابل بودن اصلی با اصلی و زائد با زائد ہم شرط است۔ ③ وزنِ عروضی کہ دراں مقابل بودن خاص حرکت با خاص حرکت ہم شرط نیست، بلکہ مقابل بودن مطلق حرکت با مطلق وسکون با سکون شرط ست۔ پس طَعَامٌ اِدَامٌ زُکَامٌ رَغِیْفٌ صَبُوْرٌ ہر پنج بوزنِ عروضی ہم وزن اند، یعنی بر وزن فَعُوْلُ اند و بوزنِ صوری وصرفی اول بر فَعَال و ثانی بر فِعَال و ثالث بر فُعَال و رابع بر فَعِیْل و خامس بر فَعُوْل ست و اَکَابِرُ، مَسَاجِدُ .... ہر بوزنِ صوری بر وزن مَفَاعِلُ ست و بوزن عروضی بر وزنِ مُفَاعِلُ و بوزن صرفی اول بر اَفَاعِلُ و ثانی بر مَفَاعِلُ و ثالث بر فَوَاعِلُ۔

اَتَیْنَ باشد و پیش از تعلیل یا بعد از تعلیل بر وزن مشهور فعل بود و در کلماتِ مذکوره این شرط یافته نمی شود زیرا که در اول هر یکے از ینہا علامتِ مضارع (یعنی یکے از حروفِ اَتَیْنَ) موجودست و چهار اولین پیش از تعلیل بر وزن أَفْعَلُ و أُفْعُلُ ① هستند که وزن مشهور فعل مضارع متکلم ست و چهار آخرین بعد از تعلیل بر وزن مشهور فعل میگردند زیرا که بعد از تعلیل اَضَافُ تَصِیْرٌ تَمِیْزٌ بروزن أَخَافُ و تَبِیْعٌ میگردند که وزن مشهور فعل ست۔

**ق** (۴۲): هرگاه بحکمِ قاعده چهل و یکم (۴۱) حرکت واو و یا را بما قبل دهند پس اگر حرکت واو و یا فتحه باشد واو و یا را بالف نیز بدل کنند (یُقَالُ یُبَاعُ یُخَاف أَقَامَ اِسْتَقَامَ که دراصل یُقْوَلُ یُبْیَعُ یُخْوَفُ أَقْوَمَ اِسْتَقْوَمَ بوده است)

**س** در مَدْیَنٌ مَشْوَرَةٌ مَضْیَدَةٌ مَقْوَدَةٌ مَکْوَزَةٌ أَخْیَلَتْ أَغْیَمَتْ أَعْوَلَ أَطْوَلَ أَطْیَبَ أَجْوَدَ اِسْتَحْوَذَ اِسْتَرْوَحَ چرا تعلیل نکردند؟

**ج** تصحیح این کلمات شاذ ست۔

**ق** (۴۳): در قاعده چهل و یکم (۴۱) و چهل و دوم (۴۲) اگر بعد واو و یا و الف حرفی ساکن باشد آن واو و یا و الف را حذف کنند و در مصدر باب افعال و استفعال عوض الف تا هم در آخر زیاده کنند (لَمْ یَقُلْ لَمْ یَبِعْ لَمْ یُقَلْ لَمْ یُبَعْ إِقَامَةٌ اِسْتِقَامَةٌ که دراصل لَمْ یَقْوُلْ لَمْ یَبْیِعْ لَمْ یُقْوَلْ لَمْ یُبْیَعْ إِقْوَامٌ اِسْتِقْوَامٌ بوده است)

**ق** (۴۴): هرگاه بحکمِ قاعده چهل و یکم (۴۱) در اسم مفعول ثلاثی مجرد اجوف یای ضمه یا بما قبل دهند ضمه منقوله را بکسره و واو مفعول را بیا نیز بدل کنند (مَبِیْعٌ مَدِیْنٌ که دراصل مَبْیُوْعٌ مَدْیُوْنٌ بوده است) لاکن در اسم مفعول مذکور پابندی قاعده چهل و یکم چندان ضروری نداشته اند و لهذا در اسم مفعول مذکور تصحیح نیز بسیار آمده است (مَبْیُوْعٌ مَخْبُوْطٌ مَعْیُوْبٌ مَدْیُوْنٌ)

**ق** (۴۵): هرگاه واو و یا در یک کلمه ② جمع آیند و اول ایشان ساکن باشد واو را بیا بدل کنند و یا را در یا ادغام نمایند (سَیِّدٌ أَیَّامٌ مُسْلِمِيَّ که دراصل سَیْوِدٌ أَیْوَامٌ مُسْلِمُوْيَ بوده است)

**س** در أَبُوْ یَعْقُوْبَ، یَدَيْ وَاصِلٍ چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** زیرا که واو و یا درینها در یک کلمه جمع نیامده اند۔

**س** در بُوْیِعَ و تُبُوْیِعَ ماضی مجهول باب مفاعلت و تفاعل چرا این قاعده جاری نکردند۔

---

① تنوین و خصوصیتِ حرکتِ حرفِ آخر در وزن معتبر نیست۔

② اگر چه حکماً یک کلمه باشد چون مُسْلِمِيَّ۔

ج شرطِ قاعده آنست کہ اولِ ایشان بدل از حرفی نباشد و واو بُوْیِعَ و تُبُوْیِعَ از الف بَایَعَ و تَبَایَعَ معروف بدل ست۔

س در ضَیْوَنٌ حَیْوَةٌ حَیْوَانٌ① عَوْیَةٌ چرا این قاعده جاری نکردند؟

ج تصحیح این کلمات شاذ ست۔

ق (۴۶): در قاعده چهل و پنجم (۴۵) اگر ما قبل (هر دو) واو و یا ضمہ باشد آن ضمہ را بکسره بدل کنند مَرْمِيٌّ مُسْلِمِيَّ کہ دراصل مَرْمُوْيٌ مُسْلِمُوْيَ بوده است)

س در لُيٌّ جمع أَلْویٰ (مرد تنہا گوشہ گرفتہ) کہ دراصل لُوْيٌ بود قبل واو و یا ضمہ موجود ست چرا بکسره بدل نکردند؟

ج لُيٌّ بر وزن فُعْلٌ ست کہ جمع أَفْعَلُ وصفی ست و در فُعْلٌ جمع أَفْعَلُ وصفی ضمہ را بکسره بدل کردن واجب نیست ضمہ و کسره هر دو جائز دارند پس لُيٌّ و لِيٌّ هر دو جائز ست۔

ق (۴۷): هر واو کہ عین مصدر بعد کسره بود و در فعل تعلیل یافتہ باشد آن واو را بیا بدل کنند (قِیَمٌ قِیَامٌ کہ دراصل قِوَمٌ قِوَامٌ) بوده است۔ فعل آن قَامَ ست کہ دراصل قَوَمَ بوده)

س در جِوَزاً لِوَاذاً واو را چرا بیا بدل نکردند؟

ج در فعل اینها کہ جَاوَزَ لَاوَذَ ست واو بر اصل خود است۔

س در حِوَلًا کہ مصدر حَالَ ست و نِوَاراً کہ مصدر نَارَ ست شرائطِ قاعده یافتہ میشود چرا واو را بیا بدل نکردند؟

ج تصحیح این کلمات شاذ است۔

ق (۴۸): هر واو کہ عین جمع بعد کسره بود و در واحد تعلیل یافتہ باشد آن واو را نیز بیا بدل کنند (دِیَمٌ جِیَادٌ کہ دراصل دِوَمٌ جِوَادٌ بوده است۔ واحد اینها دِیْمَةٌ جَیِّدٌ ست کہ دراصل دِوْمَةٌ② جَیْوِدٌ③ بوده۔

س در رِوَاعٌ واو را چرا بیا بدل نکردند با آنکہ در رَیَّانٌ کہ واحد آن ست واو تعلیل یافتہ است چہ رَیَّانٌ اصل رَوْیَانٌ④ بوده است؟

ج شرطِ قاعده آنست کہ واو مذکور در لفیف مقرون نباشد و اینجا در لفیف مقرون ست پس اگر این تعلیل در وی جاری کنند اجتماع اعلالین لازم آید۔

س در حِوَجٌ چرا واو را بیا بدل نہ کردند با آنکہ در واحد وی کہ حَاجَةٌ ست و اصل وی حَوَجَةٌ بود واو تعلیل

---

① حَیْوَانٌ بسکون یا نام قبیلہ ایست از قبائلِ عرب و در ینجا مراد همین است و حَیَوَانٌ بفتح یا بمعنی جاندار ست و آن در ینجا مراد نیست۔

② واو درین بقاعده ۴۷ تعلیل یافتہ است۔

③ واو درین بقاعده ۴۵ تعلیل یافتہ است۔

④ واو دریں بقاعده ۴۵ تعلیل یافتہ است۔

یافته است ولفیف مقرون هم نیست؟

**ج** این تصحیح شاذ است۔

**س** در طِوَالٌ چرا واو را بیا بدل نه کردند؟

**ج** در واحد آن که طَوِیْلٌ ست واو بر اصل خود است۔

**س** در جِیَادٌ① طِیَالٌ که اصل آن جِوَادٌ طِوَالٌ بوده است واو را چرا بیا بدل کردند حالانکه در واحد آن که جَوَادٌ وطَوِیْلٌ ست واو بر اصل خودست؟

**ج** این تعلیل شاذ است۔

**ق** (۴۹): ہر واو که عین جمع بعد کسره وقبل الف بود و در واحد ساکن باشد آن واو را نیز بیا بدل کنند (رِیَاضٌ حِیَاضٌ که دراصل رِوَاضٌ حِوَاضٌ بوده است واحد اینها رَوْضٌ حَوْضٌ ست)

**س** در عِوَدَةٌ کِوَزَةٌ چرا واو را بیا بدل نکردند با آنکه واو در واحدش که عَوْدٌ (شتر کلان سال) وکَوْزٌ (آب خوره) ست ساکن ست؟

**ج** واو در عِوَدَةٌ کِوَزَةٌ قبل الف نیست۔

**س** در ثِیَرَةٌ که اصلش ثِوَرَةٌ بود و واحدش ثَوْرٌ ست چرا واو را بیا بدل کردند با آنکه درینجا نیز واو قبل الف نیست؟

**ج** این تعلیل شاذ ست۔

**ق** (۵۰): ہر واو و یا که عین فاعل بود و در فعل تعلیل یافته باشد آن واو و یا را بہمزه بدل کنند (قَائِلٌ بَائِعٌ که دراصل قَاوِلٌ بَایِعٌ بوده است)

**س** در عَاوِرٌ صَایِدٌ واو و یا را بہمزه چرا بدل نکردند؟

**ج** در فعل اینها که عَوِرَ وصَیِدَ ست واو بر اصل خودست (شرط ۱۱ قاعده، ۳۶ بنگرید)

**س** در طَاوٍ رَاوٍ که دراصل طَاوِيٌ رَاوِيٌ بوده ست واو و یا را بہمزه چرا بدل نکردند؟

**ج** در فعل اینها که طَوٰی ورَوٰی ست واو بر اصل خودست (شرط ۵ قاعده، ۳۶ بنگرید)

**ق** (۵۱): ہر واو و یا که عین فاعل بود و مراو را فعل نبود آن واو و یا را نیز بہمزه بدل کنند (غَائِطٌ سَائِفٌ که دراصل غَاوِطٌ سَایِفٌ بوده است)

**ق** (۵۲): ہر الف زائده که در جمع أَقصیٰ قبل الفِ جمع افتد آن الف را بواو بدل کنند (ضَوَارِبُ قَوَارِیْرُ

---

① این جِیَادٌ غیر آن جِیَادٌ ست که در امثله سابقه گزشته چه واحد آن جَیِّدٌ ست و واحد این جَوَادٌ چنانکه در متن تصریح یافته۔

جمع ضَارِبَۃٌ قَارُوْرَۃٌ)

**س** جمع أَقْصٰی چیست ؟

**ج** جمع اقصٰی جمعیست کہ موازن (ہم وزن) مَفَاعِلُ یا مَفَاعِیلُ بود بوزن صوری۔① اول (مَفَاعِلُ) جمع اقصٰی صغرٰی است و ثانی (مَفَاعِیلُ) جمع اقصٰی کبرٰی۔

**س** طریق ساختن جمع اقصٰی صغرٰی چیست ؟

**ج** طریق ساختنش آنست کہ حرفین اولین را فتحہ دہند (اگر نباشد) و بعد آن الف جمع آرند و حرفی کہ بعد الف جمع ست آنرا کسرہ دہند (اگر نباشد) و اگر در آخر تای وحدت باشد آنرا بیندازند (مَشَارِقُ مَغَارِبُ کَوَاہِلُ سَوَاحِلُ جمع مَشْرِقٌ مَغْرِبٌ کَاہِلٌ سَاحِلٌ)

**س** طریق ساختن جمع اقصٰی کبرٰی چیست ؟

**ج** ہمان ست کہ مذکور شد جز آنکہ در جمع اقصٰی کبری قبل آخر یای ساکنہ باشد (مَصَابِیْحُ مَفَاتِیْحُ أَقَالِیْمُ أَنَاعِیْمُ عَصَافِیْرُ جمع مِصْبَاحٌ مِفْتَاحٌ إِقْلَیْمٌ أَنْعَامٌ عُصْفُوْرٌ)

**ق** (۵۳): ہر یای مدہ زائدہ کہ قبل الف مَفَاعِیلُ (جمع اقصٰی کبرٰی) افتد آنرا نیز بواو بدل کنند (ضَوَارِیْبُ جمع ضِیْرَابٌ)

**ق** (۵۴): ہر مدّہ زائدہ کہ بعد الف مَفَاعِلُ افتد آنرا بہمزہ بدل کنند (رَسَائِلُ صَحَائِفُ عَجَائِزُ جمع رِسَالَۃٌ صَحِیْفَۃٌ عَجُوْزٌ)

**س** در مَعَایِشُ جمع مَعِیْشَۃٌ یا را بہمزہ چرا بدل نکردند؟

**ج** زیرا کہ این یا اصلی است نہ زائد و شرطِ قاعدہ آنست کہ یا زائد باشد نہ اصلی۔

**س** در مَصَائِبُ جمع مُصِیْبَۃٌ کہ اصلش مُصْوِبَۃٌ بود نیز یا اصلی② ست چرا آنرا بہمزہ بدل کردند؟

**ج** این ابدال شاذ است۔

**ق** (۵۵): چون دو حرف علت پس و پیش③ الف مَفَاعِلُ افتد پسین را بہمزہ بدل کنند (أَوَائِلُ خَیَائِرُ بَوَائِعُ جمع أَوَّلُ خَیِّرٌ بَائِعَۃٌ (اصلہ بایعۃ) کہ در اصل أَوَاوِلُ خَیَایَرُ بَوَایِعُ بودہ است)

**س** در طَوَاوِیْسُ عَوَاوِیْرُ جمع طَاوُوْسٌ عُوَّارٌ چرا واو پسین را بہمزہ بدل نکردند؟

---

① حاشیہ صفحہ ۳۸ ملاحظہ بکنید۔

② زیرا کہ از واو مُصْوِبَۃٌ بدل ست حرکت واو را بقاعدہ ۴۱ بما قبل دادند باز واو را بقاعدہ ۴۷ بیا بدل کردند۔

③ یعنی یک حرفِ علت قبل الف جمع افتد و دیگر بعد الف جمع۔

ج شرطِ قاعدہ آنست کہ دو حرفِ علت پس و پیش الف مَفَاعِلُ افتد و درینجا پس و پیش الف مَفَاعِيلُ افتادہ است۔

س در عَوَاوِرُ جمع عَوَّارٌ شرطِ قاعدہ موجودست چرا این قاعدہ دران جاری نکردند؟

ج عَوَاوِرُ① مخفف عَوَاوِيرُ ست پس درحقیقت شرطِ قاعدہ موجودنیست۔

س در عَيَائِيلُ جمع عَيِّلٌ② شرطِ قاعدہ موجودنیست چرا این قاعدہ جاری کردند؟

ج عَيَائِيلُ دراصل عَيَاوِلُ بود پس شرطِ قاعدہ موجودست وچون بدین قاعدہ واو را بہمزہ بدل کردند و عَيَائِلُ شد کسرہ ہمزہ را اشباع کردند عَيَائِيلُ گشت۔

س در ضَيَاوِنُ جمع ضَيْوَنٌ (گربہ نر) شرطِ قاعدہ موجودست چرا این قاعدہ جاری نکردند؟

ج این تصحیح شاذ است۔

ق (۵۶): دو یا در فَيْعِلٌ جمع آیند رواست کہ پسین را حذف کنند (سَيْدٌ③ کہ دراصل سَيِّدٌ بودہ است)

ق (۵۷): چون دو یا در فَيْعَلُولَةٌ جمع آیند واجب ست کہ پسین را حذف کنند (كَيْنُونَةٌ کہ دراصل كَيَّنُونَةٌ④ بودہ است)

ق (۵۸): ہر واویکہ ثالث بود چون بیشتر رود و ماقبل مفتوح باشد آنرا بیا بدل کنند (يُدْعىٰ أَعْلىٰ اِسْتَعْلىٰ تَسَامىٰ أَعْلَيْتُ کہ دراصل يُدْعَوُ أَعْلَوُ اِسْتَعْلَوُ تَسَامَوُ أَعْلَوْتُ بود)

س در يَدْعُوُ يَغْزُوُ چرا واو را یا نکردند۔

ج واو درینجا بعد فتحہ نیست۔

س در دُنِيٌّ کہ دراصل دُنُوٌّ بودہ است چرا واو را یا کردند حالانکہ واو درینجا نہ بعد فتحہ ست نہ بیشتر رفتہ؟

ج این تعلیل شاذ است۔

ق (۵۹): ہر واویکہ در لام کلمہ بعد کسرہ بود آنرا بیا بدل کنند (قَوِيَ قَوِيَا دُعِيَ دُعِيَا غَزِيَانٌ (مرد غزوہ کنندہ) دَاعِيَةٌ کہ دراصل قَوِوَ قَوِوَا دُعِوَ دُعِوَا غَزِوَانٌ دَاعِوَةٌ بودہ است)

س در قِنْوَانٌ صِنْوَانٌ چرا واو را بیا بدل نکروند؟

---

① یعنی عَوَاوِرُ دراصل عَوَاوِيرُ بود یا را حذف کردہ عَوَاوِرُ کردہ اند۔

② دراصل عَيْوِلٌ بود بقاعدہ ۴۵ عَيِّلٌ شد۔

③ سَيِّدٌ دراصل سَيْوِدٌ بود قاعدہ ۴۵ بنگرید۔

④ وكَيْنُونَةٌ دراصل كَيْوَنُونَةٌ بود۔

**ج** شرطِ قاعده آنست که واو بعد کسره بلافصل باشد و دریخا نون فاصل ست۔

**س** در قِنْيَةٌ① صِبْيَةٌ صِبْيَانٌ② عِلْيَانٌ عِلْيَانَةٌ③ دِنْيٌ که دراصل قِنْوَةٌ صِبْوَةٌ صِبْوَانٌ عِلْوَانٌ عِلْوَانَةٌ دِنْوٌ بوده است چرا این قاعده جاری کردند با آنکه واو درینها بعد کسره (بلافصل) نیست؟

**ج** تعلیل این کلمات شاذ ست۔

**س** در أَقْرِوَةٌ جمع قَرْوٌ (پیاله یا آوندخرد) سَوَاسِوَةٌ جمع سَوَاءٌ (برابر) مَقَاتِوَةٌ جمع مُقْتَوِيٌّ (خادم) کسره بلافصل موجودست چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** تصحیح④ این کلمات شاذست۔

**ق** (٦٠): هر یای مضموم که بعد کسره وقبل واو بود ضمه اش را بما قبل دهند بعد ازاله کسره ما قبل (يَرْمُوْنَ رُمُوْا که دراصل يَرْمِيُوْنَ رُمِيُوْا بود)

**ق** (٦١): هر واو یا یای مکسور که بعد ضمه وقبل یا بود کسره اش را بما قبل دهند بعد ازاله ضمه ما قبل (تَدْعِيْنَ تَعْلِيْنَ تَنْهِيْنَ که دراصل تَدْعُوِيْنَ تَعْلُوِيْنَ تَنْهُيِيْنَ بود)

**ق** (٦٢): هر یای مضموم یا مکسور که بعد کسره (نه قبل واو) بود آنرا ساکن کنند (بلانقل) (يَرْمِيْ تَرْمِيْنَ رَامٍ که دراصل يَرْمِيُ تَرْمِيِيْنَ رَامِيٌ بوده است)

**ق** (٦٣): هر واو مضموم که بعد ضمه بود آنرا نیز ساکن کنند (بلانقل) (يَدْعُوْ يَدْعُوْنَ که دراصل يَدْعُوُ يَدْعُوُوْنَ بوده است)

**س** در تَغَازٍ که اصلش تَغَازُوٌ بود چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** شرطِ قاعده آنست که واو در لام فعل باشد و در تَغَازٍ این شرط مفقودست۔

**ق** (٦٤): هر واو و یا که در لام اسم معرب بعد ضمه اصلیه بود آن ضمه را بکسره بدل کنند و واو را بیا (تَرَامٍ تَرَامِيَانِ تَرَامِيَةٌ تَغَازٍ تَغَازِيَانِ تَغَازِيَةٌ تَلَقٍّ أَدْلٍ که دراصل تَرَامُيٌ تَرَامُيَانِ تَرَامُيَةٌ تَغَازُوٌ تَغَازُوَانِ تَغَازُوَةٌ تَلَقُّوٌ اَدْلُوٌ بود)

**س** در يَدْعُوْ نَهُيَ چرا این قاعده جاری نه کردند؟

**ج** درین قاعده شرط ست که واو و یا در لام اسم معرب باشد و دریخا این شرط مفقودست۔

---

① مالیکه برای نفس خود نهاده شود نه برای تجارت۔

② جمع صِبِيٌّ بمعنی کودک۔

③ ناقه دراز۔

④ تصحیح أَقْرِوَةٌ واجب ست و تصحیح سَوَاسِوَةٌ و مَقَاتِوَةٌ جائز۔

**س** در كُفُواً چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** شرطِ قاعده آنست که واو و یا بدل از حرفے نباشد و در كُفُواً واو بدل از ہمزه است که اصلش كُفُوءًا بوده است۔

**س** در قَمَحْدُوَةٌ عَنْصُوَةٌ قَلَنْسُوَةٌ عُنْفُوَانٌ اُفْعُوَانٌ اُقْحُوَانٌ چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** شرطِ قاعده آنست که واو و یا قبل حرف لازم نباشد و دریجا این شرط مفقودست۔

**س** مراد از حرف لازم چیست؟

**ج** مراد از حرفِ لازم تای تانیث لازم① ست و الف غیر تثنیه در قَمَحْدُوَةٌ و مانند آن تای تانیث لازم ست و در عُنْفُوَانٌ ونحو آن الف غیر تثنیه است۔

**ق** (٦٥): ہر واو که لام اسم معرب بعد واو مضموم بضمه اصلیه وقبل حرفِ لازم بود آن ضمه را نیز بکسره بدل کنند و واو را بیا (قَوِيَّةٌ قَوِيَانٌ که دراصل قَوِوَةٌ قَوِوَانٌ بوده است)

**ق** (٦٦): ہر یائیکه در لام فعل بعد ضمه اصلیه بود آن یا را بواو بدل کنند (نَهُوَ رَمُوَ که دراصل نَهُيَ رَمُيَ بوده است بر وزن كَرُمَ)

**ق** (٦٧): ہر واو مشدّد که در آخر جمع بر وزن فُعُوْلٌ افتد آن واو را بیا بدل کنند وضمه ماقبل را بکسره (دُلِيٌّ عُصِيٌّ که دراصل دُلُوٌّ عُضُوٌّ بوده است) ورواست که ضمه فا را ہم بکسره بدل کنند و دِلِيٌّ عِصِيٌّ گویند۔

**س** در نُحُوٌّ② نُجُوٌّ اُبُوٌّ اُخُوٌّ چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** این تصحیح شاذست۔

**ق** (٦٨): ہر واو مشدّد که در واحد بعد واو مضموم افتد آن واو را بیا بدل کنند وضمه واوِ مضموم را بکسره (مَقْوِيٌّ غُزْوِيٌّ که دراصل مَقْوُوٌّ غُزْوُوٌّ بوده است)

**س** در مَعْدِيٌّ مَرْضِيٌّ مَغْزِيٌّ که دراصل مَعْدُوٌّ مَرْضُوٌّ مَغْزُوٌّ بوده است واو مشدّد بعد واو مضموم نیست چرا آنرا بیا بدل کردند؟

**ج** این تعلیل نادر وشاذست۔

**ق** (٦٩): ہر واو و یا که در لام کلمه بعد الفِ زائده افتد آنرا بہمزه بدل کنند (كِسَاءٌ رِدَاءٌ كِسَاءَةٌ رِدَاءَةٌ که دراصل كِسَاوٌ رِدَايٌ كِسَاوَةٌ رِدَايَةٌ بوده است)

---

① مراد از تای تانیث لازم تای تانیثی است که کلمه که دران این تا ست که بدون آن تا مستعمل نشود۔

② جمع نَحْوٌ و نَجْوٌ وأَبٌ وأَخٌ

**س** در شَقَاوَةٌ نُقَاوَةٌ حِكَايَةٌ بُغَايَةٌ چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** شرطِ قاعده آنست که واو و یا قبل تای لازمه① نباشد و درینجا این شرط مفقود است۔

**س** در كِسَاوَان رِدَاوَان چرا واو را بیا بدل نکردند؟

**ج** ہمزہ کہ بدل از واو و یا باشد رواست کہ در تثنیہ آنرا ثابت دارند یا بواو بدل کنند پس چنانکہ كِسَاوَانِ رِدَاوَان جائزست كِسَاءَان رِدَاءَان نیز جائزست۔

**س** در عَبَايَةٌ عِظَايَةٌ صَلَايَةٌ چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** تصحیح این کلمات شاذ است۔

**ق** (۷۰): یائیکه لام فَعْلیٰ اسمی بود آنرا بواو بدل کنند بَقْویٰ (مهربانی) تَقْویٰ که دراصل بَقْیِیٰ تَقْیِیٰ② بوده است)

**س** در صَدْيَا (زنِ تشنه) رَيَّا (زنِ سیراب) چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** زیرا که صَدْيَا رَيَّا فعلی وصفی ست نه اسمے۔

**ق** (۷۱): واو یکه لام فُعْلیٰ اسمی باشد آنرا بیا بدل کنند (دُنْيَا③ عُلْيَا که دراصل دُنْویٰ عُلْویٰ بوده است)

**س** در غُزْویٰ④ چرا این قاعده جاری نکردند؟

**ج** زیرا که غُزْویٰ فعلیٰ وصفی ست نه اسمی۔

**س** قُصْویٰ حُلْویٰ حُزْویٰ فعلیٰ اسمی ست درینجا چرا این قاعده جاری نه کردند؟

**ج** تصحیح این کلمات شاذست۔

**ق** (۷۲): لینے که از ناقص یالفیف بجزم یا بوقف بیفتد باتصال ضمیر فاعل ونون تاکید باز آمد (اُدْعُ اُدْعُوَا اُدْعُوْا⑤ الخ اُدْعُوَنَّ الخ لَمْ يَدْعُ لَمْ يَدْعُوَا لَمْ يَدْعُوْا الخ قِ قِيَا قُوْا الخ قِيَنَّ الخ لَمْ يَقِ لَمْ يَقِيَا لَمْ يَقُوْا الخ)

---

① مراد از تای لازمه تائیست کہ کلمہ کہ دران این تاست بدون این تا مستعمل نشود۔

② تَقْيِیٰ دراصل وَقْيِیٰ بود واو را برخلافِ قیاس بتا بدل کردند۔

③ دُنْيَا عُلْيَا مونث ادنی اعلیٰ اسم تفضیل ست درہم چنیں قُصْویٰ حُلْویٰ مونث اَقْصیٰ اَحْلیٰ و اسم تفضیل نزد جمہور در حکم اسما ست۔

④ این غُزْویٰ صفت مشبہ است نہ مونث أغزیٰ اسم تفضیل۔

⑤ اُدْعُوْا اصلش اُدْعُوُوْا بود واو درین جا باز آمده بقاعده ۶۳ افتاده است وہم چنیں در اُدْعُنَّ لَمْ يَدْعُوْا قُوْا قُنَّ لَمْ يَقُوْا که دراصل اُدْعُوْنَّ لَمْ يَدْعُوُوْا قِيُوْا قِيُوْنَّ لَمْ يَوْقِيُوْا بود۔

**ق** (۷۳): یائیکہ درآخر مَفَاعِلُ افتد آنرا در حالتِ رفع و جر بیفگنند (جَاءَتْنِي جَوَارٍ. مَرَرْتُ بِجَوَارٍ کہ اصلش جَوَارِيٌ (درحالتِ رفع) جَوَارِيٍ (درحالت جر) بوده است)

**ق** (۷۴): چون دو یا درآخر مَفَاعِيلُ جمع آیند رواست کہ یکے را بیفگنند و در دیگری حکم یای مَفَاعِلُ جاری کنند (صَحَارٍ کہ اصلش صَحَارِيٌّ بود جمع صَحْرَآءُ)①

**ق** (۷۵): ہمزۂ کہ در مَفَاعِلُ بعد الف وقبل یا افتد و در مفرد این چنین نبوده باشد آن ہمزه را بیای مفتوحہ بدل کنند و یای ثانی را بالف (مَطَايَا رَكَايَا ثَنَايَا سَبَايَا بَلَايَا خَطَايَا، صَلَايَا شَوَايَا جمع مَطِيَّةٌ رَكِيَّةٌ ثَنِيَّةٌ سَبِيَّةٌ بَلِيَّةٌ خَطِيْئَةٌ صَلَاءَةٌ صَلَايَةٌ، شَاوِيَةٌ بوده است)

**س** در شَوَاءٍ جَوَاءٍ جمع شَائِيَةٌ جَائِيَةٌ کہ دراصل شَوَائِيٌ جَوَائِيٌ بوده است چرا این قاعده جاری نکردند، یعنی شَوَايَا جَوَايَا نگفتند؟

**ج** شرطِ قاعده آنست کہ ہمزه کہ در مَفَاعِلُ بعد الف وقبل یا افتد درمفرد چنیں نبوده باشد و درینجا این شرط مفقودست۔

**س** درأَدَاوىٰ هَرَاوىٰ جمع إِدَاوَةٌ (آفتابہ) هِرَاوَةٌ (عصا) چرا این قاعده جاری نہ کردند وأَدَاوىٰ هَرَاوىٰ نگفتند؟

**ج** جمهورصرفیان درینجا ہم این قاعده جاری میکنند و أَدَايَا هَرَايَا میگویند۔ لیکن بعض اہلِ صرف درصورتیکہ لامِ مفرد واو سالم (غیر معلل) بود ہمزه مذکور را بواو مفتوحہ بدل میکنند وأَدَاوىٰ هَرَاوىٰ میگویند۔

**س** درهَدَاوىٰ مَطَاوىٰ جمع هَدِيَّةٌ مَطِيَّةٌ لامِ مفرد واو سالم نیست چرا ہمزه مذکوره را بواو مفتوحہ بدل کردند؟

**ج** این ابدال شاذ ست۔

* * *

---

① چون خواستند کہ صَحْرَاءُ را جمع اقصیٰ کبریٰ سازند صاد و حا را فتحہ دادند بعده الف جمع آوردند و را را کہ بعد آنست کسره دادند و الف وہمزه را بقاعده ۳۱ بیا بدل کردند صَحَارِيٌّ شد۔ حالا رواست کہ بدین قاعده یکے از دو یای آنرا حذف کنند صَحَارِيٌّ مثل جَوَارِيٌّ گردد پس صحارٍ مثل جَوَارٍ سازند۔

## فصل ششم:

# اصول ادغام

ادغام دو گونہ است:

① ادغام متماثلین (متجانسین)۔

② ادغام متقاربین۔①

## ادغام متماثلین:

**ق** (۷۶): چون دو حرف متجانس در یک کلمہ بہم آیند و اول ساکن بود ثانی متحرک ادغام واجب است (مَدٌّ مَدْعُوٌّ مَقْرُوٌّ مَرْمِيٌّ إِيَّنَةٌ أُوَّلٌ سَآَّلٌ لَآَّلٌ مُسْلِمِيَّ يَدَيَّ کہ دراصل مَدَدٌ مَدْعُوْوٌ مَقْرُوْءٌ مَرْمُوْيٌ إِئْيَنَةٌ أُءْوَلٌ سَاْأَلٌ لَأْءَالٌ مُسْلِمُوْيَ يَدَيْيَ بودہ است)

**س** مُسْلِمِيَّ يَدَيَّ کلمہ واحدہ نیست دریںہا چرا این قاعدہ جاری کردند؟

**ج** یای متکلم با مضاف خود در حکم کلمہ واحدہ است۔

**س** در اُوْوِيْ تُوْوِيْ رِئْيَا چرا این قاعدہ جاری نکردند؟

**ج** شرطِ قاعدہ آنست کہ حرف اول بدل از ہمزہ وجوباً یا جوازاً نباشد و در اُوْوِيْ کہ اصلش اُءْوِيْ بود حرف اول (یعنی واو اول) بدل از ہمزہ است وجوباً و در تُوْوِيُ رِئْيَا حرف اول بدل از ہمزہ است جوازاً۔

**س** در قُوْوِلَ چرا این قاعدہ جاری نکردند؟

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ حروفِ اول بدل از الف نباشد و در قُوْوِلَ کہ ماضی مجہول قَاوَلَ ست حرفِ اول بدل از الف ست کہ در قَاوَلَ بود۔

بدانکہ در مثل تُوْوِيْ② رِئْيَا اظہار اصل ست وبعضی ادغام ہم جائز دارند و در مثل③ قُوْوِلَ ادغام ممتنع ست باتفاق۔

---

① تعریف متقاربین در صفحہ ۵۵ باید دید۔

② یعنی جائیکہ حرف اول بدل از ہمزہ جوازاً باشد۔

③ یعنی جائیکہ حرف اول بدل از الف باشد۔

**ق** (۷۷): چون دو حرف متجانس در یک کلمہ بہم آیند و ہر دو متحرک باشند و حرکت حرف دوم لازم باشد نیز ادغام واجب ست۔ طریقِ ادغام درین صورت آنست کہ اگر ماقبل حرف اول متحرک باشد یا ساکن بسکون① لازم حرف اول را ساکن کردہ (بلانقل) در دوم ادغام کنند (مَدَّ دَابَّةٌ خُوَيْصَّةٌ کہ دراصل مَدَدَ دَابِبَةٌ خُوَيْصِصَةٌ بودہ است) و اگر ماقبل حرف اول ساکن بسکون غیر لازم باشد حرکت حرف اول بما قبل دادہ در دوم ادغام کنند (يَمُدُّ يَحُضُّ يَوَدُّ کہ دراصل يَمْدُدُ يَحْضُضُ يَوْدَدُ بودہ است)

**س** در اُمْدُدِ الْقَوْمَ. لَنْ يُّحْيِيَ چرا این قاعدہ جاری نکردند؟

**ج** شرطِ قاعدہ آنست کہ حرکت حرف دوم لازم باشد و درینجا لازم نیست بلکہ در اول بسببِ اجتماعِ ساکنین آمدہ است و در ثانی بسبب (لن) ناصب۔

**س** در اِرْعَوٰی، اِرْحَوٰی کہ دراصل اِرْعَوَوَ اِرْحَوَوَ بودہ است چرا این قاعدہ جاری نہ کردند؟

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ اعلال مزاحم ادغام نباشد زیرا کہ اعلال مقدم بر ادغام ست و درینجا این شرط فوت ست۔

**س** در سَبَبٌ شَرَرٌ چرا این قاعدہ جاری نہ کردند؟

**ج** نیز شرطِ قاعدہ در اسم آنست کہ ادغامش موجب التباس آن باسمی دیگر نشود و درینہا این شرط مفقود است زیرا کہ سَبَبٌ بمعنی رسن و علت ست و ادغامش موجب التباس آن بہ سَبٌّ بمعنی دشنام ست و شَرَرٌ بمعنی پارہاے آتش ست کہ بجہد و ادغامش موجب التباس آن بہ شَرٌّ بمعنی بدی و بد و بدتر ست (بدانکہ در مثل سَبَبٌ② ادغام ممتنع ست)

**س** در سُرُرٌ③ قِدَدٌ رِدِدٌ چرا این قاعدہ جاری نکردند؟

**ج** نیز شرطِ قاعدہ در اسم ثلاثی مجرد آنست کہ موازنِ فعل بود و درینہا این شرط مفقود ست (بدانکہ در مثل سُرُرٌ نیز ادغام ممتنع ست۔

**س** در حَبَّبَ چرا این قاعدہ جاری نکردند، یعنی بای دوم را در سوم چرا ادغام نکردند؟

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ اول متجانسین مدغم فیہ نباشد و در حَبَّبَ بای دوم کہ اول متجانسین ست مدغم فیہ است (بدانکہ در مثل حَبَّبَ④ نیز ادغام ممتنع ست)

---

① حاشیہ صفحہ ۲۸ نمبر ا بینند۔

② یعنی در اسمیکہ ادغامش موجب التباس آن باسمی دیگر شود۔

③ یعنی در اسم ثلاثی مجرد کہ موازنِ فعل نبود۔

④ یعنی جائیکہ اول متجانسین مدغم فیہ باشد۔

س در جَلْبَبَ فَرْدَدٌ چرا این قاعده جاری نکردند؟

ج نیز شرطِ قاعده آنست که کلمه ملحق نباشد و جَلْبَبَ ملحق بِدَحْرَجَ ست و قَرْدَدٌ ملحق بَجَعْفَرٌ (بدانکه درمثل① جَلْبَبَ قَرْدَدٌ نیز ادغام ممتنع ست)

س در دَدَنٌ چرا این قاعده جاری نکردند؟

ج نیز شرطِ قاعده آنست که متجانسین در اول کلمه نباشد و درینجا این شرط مفقودست (بدانکه درمثل② دَدَنٌ نیز ادغام ممتنع ست)

س در اِقْتَتَلَ چرا ادغام واجب نشد؟

ج نیز شرطِ قاعده آنست که متجانسین در وسط کلمه نباشند و در اِقْتَتَلَ این شرط مفقودست۔

س در حَيِيَ، اُحْيِيَ، اُسْتُحْيِيَ، اَحْيِيَةٌ چرا ادغام واجب نشد؟

ج شرطِ قاعده آنست که متجانسین یائے مثناۃ تحتانیه درآخر کلمه نباشند، و درینجا این شرط مفقودست۔

س در ضَبِبَ③، قَطِطَ④، اَلِلَ⑤، ضَكِكَ⑥، ضَنِنُوا⑦، زَبِبَ⑧، لَحِحَتْ⑨، مَشِشَتْ⑨، اَجْلَلُ⑩، چرا ادغام نکردند؟

ج ترکِ ادغام دریں کلمات شاذ ست۔

ق (۷۸): چون در مضارع معلوم تَفَعُّلٌ وتَفَاعُلٌ دوتا بهم آیند وماقبل انها متحرک یا مده باشد، ادغام جائز ست، (فَتَّنَزَّلُ، فَتَّبَاعَدُ، قَالُوْا تَّنَزَّلُ، قَالُوْا تَّبَاعَدُ که دراصل فَتَتَنَزَّلُ فَتَتَبَاعَدُ قَالُوْا تَتَنَزَّلُ قَالُوْا تَتَبَاعَدُ بوده است)

ق (۷۹): چون فائے تَفَعُّلٌ وتَفَاعُلٌ تائے مثناۃ فوقانیه باشد ادغام تای تَفَعُّلٌ وتَفَاعُلٌ دران ناجائز ست، وچون ادغام کنند در ماضی ومصدر وامر همزۂ وصل بیارند (اِتَّرَّسَ، يَتَّرَّسُ، اِتَّرُّساً، مُتَّرِّسٌ،

---

① یعنی ...... کلمه ملحق ...... خواه فعل باشد یا ..................۔

② یعنی جائیکه اول متجانسین دراول کلمه باشند۔

③ ضَبِبَ الْبَلَدُ صاحب سوسمار بسیار گردید۔

④ قَطِطَ شَعْرُهُ موئش بسیار پیچدار شد۔

⑤ اَلِلَ السِّقَاءُ مشک بوگرفت۔

⑥ ضَكِكَ الرَّجُلُ زانوای مرد برهم گرزد۔

⑦ ضَنِنُوا بخیلی کردند۔

⑧ زَبِبَ شِدْقَاهُ کفک برآورد هردو کنج دهن او۔

⑨ لَحِحَتْ عَيْنُهُ چرک آلوده شد چشم او۔

⑩ مَشِشَتِ الدَّابَّةُ مشش برادر دابه وآن چیزیست حجم دار که برآمد در پای دابه لیکن استخوان تخت نباشد۔

⑪ اَجْلَلُ بزرگ تر۔

اِتَّرَسْ، اِتَّارَكَ، يَتَّارَكُ، اِتَّارُكاً، مُتَّارِكٌ، اِتَّارَكْ کہ دراصل تَتَرَّسَ، يَتَتَرَّسُ، تَتَرُّساً، مُتَتَرِّسٌ، تَتَرَّسْ، تَتَارَكَ، يَتَتَارَكُ، تَتَارُكاً، مُتَتَارِكٌ، تَتَارَكْ بوده است)

**ق** (۸۰): چوں عین افتعال تائے مثناة فوقانیہ باشد ادغام تائے افتعال دران تا جائز ست، وچوں ادغام کنند رواست کہ فا رافتحہ دہند یا کسره (قَتَّلَ، يَقَتِّلُ کہ دراصل اِقْتَتَلَ، يَقْتَتِلُ بوده است)

**ق** (۸۱): چوں دو یا درآخر کلمہ بہم آیند و ہر دو متحرک باشند وحرکت یائے دوم لازم باشد، ادغام جائز ست، (حَيَّ، اُحِيَّ، اُسْتُحِيَّ، اَحِيَّةٌ کہ دراصل حَيِيَ، اُحْيِيَ، اُسْتُحْيِيَ، اَحْيِيَةٌ بوده است)

**س** در لَنْ يُحْيِيَ، مُحْيِيَةٌ، مُحْيِيَانِ چرا ادغام جائز نشد؟

**ج** زیرا کہ حرکتِ یائے دوم درینہا لازم نیست، بلکہ در اول بجہتِ (لن) ناصب آمده است و در ثانی بجہتِ تاء تانیث و در ثالث بجہتِ الف تثنیہ۔

**ق** (۸۲): چوں دو حرف (غیر یا) متجانس در یک کلمہ بہم آیند و ہر دو متحرک باشند وحرکت حرفِ دوم عارض باشد ادغام جائز ست (مُدِّ الْقَوْمَ کہ دراصل اُمْدُدِ، الْقَوْمَ بوده است)

**ق** (۸۳): چوں دو حرف متجانس در یک کلمہ بہم آیند وحرفِ دوم ساکن باشد بسکون عارض نیز ادغام جائز است در غیر اہلِ حجاز و چوں ادغام کنند حرفِ دوم را حرکت دادن ضرور ست، خواه حرکت کسره دہند یا فتحہ یا ضمہ و در ضمہ دادن شرط ست کہ حرف اول ہم مضموم باشد (مُدِّ، فِرِّ، عَضِّ کہ دراصل اُمْدُدْ، اِفْرِرْ، اِعْضَضْ بوده است)

**ق** (۸۴): چوں دو حرف متجانس در یک کلمہ بہم آیند وحرف دوم ساکن بسکون① لازم باشد ادغام ممتنع است دراکثر② (مَدَدْنَ، مَدَدْتَ ...... الخ يَمْدُدْنَ)

**ق** (۸۵): چوں دو حرف متجانس در دو کلمہ بہم آیند و اول ساکن باشد و ثانی متحرک ادغام واجب ست (اُذْكُرْ رَبَّكَ، أَوْوَزَنُوهُمْ)

**ق** (۸٦): چون دو حرف متجانس در دو کلمہ بہم آیند و ہر دو متحرک باشند ادغام جائز ست (لَا تَأْمَنَّا، قَالَ

---

① و این وقتے باشد کہ نون ضمیر یا تائے ضمیر یا فعل پیوند، مَدَدْنَ، مَدَدْتَ الخ يَمْدُدْنَ تَمْدُدْنَ۔

② دراکثر برای آن گفتہ شد کہ بنی بکر بن وائل ادغام روا دارند گاہے بتحریک حرفِ ثانی بفتحہ بعد از اسکان اول مَدَّت مَدَّن يَمُدَّن در مَدَدْتُ مَدَدْنَ يَمْدُدْنَ و گاہی بتحریک حرفِ ثانی بمثل حرکتی کہ حرف اول دارد لَبَّنَ در لَبِبْنَ و گاہی بتحریک حرفِ ثانی بکسره فقط (مَدِّنَ لَبِّنَ) وبعض ایشان بعد از حرف مدغم فیہ الف افزایند مَدَّانَ مَدَّاتُ يُمُدَّانَ وبعضی در صیغ جمع مونث نون افزایند افزایند (مَدَّنَّ يَمُدَّنَّ)

لَّبِيْدٌ، حَمِيْدُ دَّهْرٍ، ثَوْبُ بَّشْرٍ، جَيْبُ بَّكْرٍ کہ دراصل لَاتَأْمَنُنَا، حَمِيْدُ دَهْرٍ، ثَوْبُ بِشْرٍ، جَيْبُ بَكْرٍ بودہ است)

**س** در قَرْمُ مَالِكٍ، كُنْتُ تُرَاباً، اَفَأَنْتَ تُسْمِعُ چرا ادغام جائز نشد؟

**ج** شرطِ قاعدہ آنست کہ ماقبل حرفِ اول متحرک باشد یا لین و دریں جا این شرط مفقود ست۔

**س** در شَهْرُ رَمَضَانَ در قراءت ابی عمرو ادغام آمدہ است، حالانکہ شرط مذکور مفقود ست؟

**ج** آن ادغام حقیقی نیست زیرا کہ در ادغام حقیقی سکون حرف اول ضرور ست و در قراءت مذکورہ رائے اول ساکن نیست، بلکہ حرکتِ مختلسہ① (خفیہ) دارد۔ پس آں حالتے ست میان ادغام و اظہار، آنرا اخفا نامند، و چوں اخفا قریب ادغام ست مجازاً برآں ادغام اطلاق کردہ می شود۔ بدانکہ کوفیین در مثل② قَرْمُ مَالِكٍ ادغام حقیقی جائز دارند و شرط مذکور را درین قاعدہ اعتبار نکنند)

**س** در أَنَا نَذِيْرٌ چرا ادغام جائز نشد۔

**ج** نیز شرطِ قاعدہ آنست کہ متجانسین در خط متلاقی باشند و دریں جا ایں شرط مفقود ست، زیرا کہ الف میان متجانسین خطًّا فاصل ست)

بدانکہ چوں دو حرف متجانس در عین فِعَّالٌ اسمی جمع آیند، اول را بیا بدل می کنند (دِيْنَارٌ، قِيْرَاطٌ، شِيْرَازٌ کہ دراصل③ دِنَّارٌ، قِرَّاطٌ، شِرَّازٌ بودہ است)

بدانکہ چوں دو حرف متجانس در ثلاثی مزید بہم آیند و ادغام ممتنع بود④ بسا ست کہ حرفِ ثانی را بیا بدل می کنند (أَمْلَيْتُ کہ دراصل أَمْلَلْتُ بودہ است) و ہم چنین چوں سہ حرف متجانس در ثلاثی مزید بہم آیند و ادغام ثانی در ثالث ممتنع بود⑤ بسا ست کہ ثالث را بیا بدل می کنند قَصَّيْتُ تَقَضّٰي، دَسّٰي کہ دراصل قَصَّصْتُ، تَقَضَّضَ دَسَّسَ بودہ است و ایں ہر دو ابدال اگرچہ کثیر اند لیکن غیر مطرد اند۔

**ق** (۸۷): چوں دو حرف متجانس در دو کلمہ بہم آیند، و اول مدہ باشد یا ہائے سکتہ⑥ یا ثانی ساکن بود ادغام ممتنع ست (قَالُوْا وَمَالَنَا، فِيْ يَوْمٍ، تَالِيَةَ مَلَكَ، رَسُوْلُ الْحَسَنِ، ضَرَبَ ابْنُ خَالِدٍ)

---

① یعنی حرکتِ خفیہ۔ ② یعنی جائیکہ ماقبل حرف اول ساکن غیر لین باشد۔

③ دلیل برآنکہ اصل دِيْنَارٌ قِيْرَاطٌ شِيْرَازٌ دِنَّارٌ قِرَّاطٌ شِرَّازٌ بودہ آنست جمع تکسیر اینہا دَنَانِيْرُ قَرَارِيْطُ شَرَارِيْزُ ست و جمع تکسیر کلمہ را بسوی اصلش می برد۔

④ بسبب آنکہ حرفِ دوم ساکن باشد بسکونِ لازم (مَلَلْتُ)۔

⑤ بسبب آنکہ ثانی مدغم فیہ باشد (قَصَصْتُ)

⑥ ہائے سکتہ عبارت از ہاست کہ در حالت وقف آیند و مشروط ست کہ حرف آخر متحرک بحرکت غیر اعرابی باشد..........۔

### ادغام متقاربین:

**س** مراد از متقاربین چیست؟

**ج** مراد از متقاربین دو حرف متجانس اند کہ در مخرج یا در صفت① کہ قائم مقام مخرج ست نزدیک یکدگر باشند۔

چوں ادغام متقاربین موقوف بر معرفت مخارج و صفات حروف ست و معرفتِ مخارج موقوف بر معرفتِ اسنان، لہٰذا تقدیم بیان اسنان و مخارج و صفات ضرور افتادہ۔

## اسنانِ (جمع سن ست بمعنی دندان) انسان

بدانکہ جملہ اسنانِ انسان در اکثری و دو باشد و اقسامش چہار ست حسبِ تفصیل ذیل:

| نمبر | اسامی اسنان | تعداد اسنان | تفصیل اسنان | اسامی دیگر |
|---|---|---|---|---|
| 1 | ثنایا② یعنی دندانِ پیشین | ۴ | دو از فوق و دو از تحت | این ہشت را |
| 2 | رباعیات③ | ۴ | یک یک از چہار جانب ثنایا | قواطع نامند |
| 3 | انیاب④ | ۴ | یک یک از چہار جانب رباعیات | انیاب را کواسر |
| 4 | اضراس⑤ | ۲۰ | حسبِ تفصیل ذیل | نیز گویند⑥ |

اضراس را سہ قسم ست:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1 | ضواحک⑦ | ۴ | یک یک از ہر چہار جانب انیاب | |
| 2 | طواحن⑧ | ۱۲ | ۳،۳ از ہر چہار جانب ضواحک | |
| 3 | نواجذ | ۴ | یک یک از چہار جانب طواحن | نواجذ را اضراس العقل و اضراس الحکم نیز نامند |

بدانکہ در بعض افراد نواجذ نباشد پس جملہ اسنانش بست و ہشت (۲۸) بود و در بعضے نواجذ ہشت باشد دو دو

---

① مراد از صفت قائم مقام مخرج۔

② جمع ثنیہ بمعنی دندانِ پیشین۔

③ جمع رَبَاعِیَۃٌ بفتح اول بروزن ثمانیۃ۔

④ جمع ناب بمعنی دنداں۔

⑤ جمع کاسر بمعنی شکنندہ۔

⑥ جمع ضرس قال فی الصراح: وهو مذكر مادام له هذا الاسم لان الاسنان اناث إلا الأضراس والأنياب۔

⑦ جمع ضاحک بمعنی خندہ کنندہ چون اینہا بوقت خندہ ظاہر می شوند لہٰذا ضواحک نامیدہ شدند۔

⑧ یعنی دندانہائے۔

از ہر چہار جانب طواحن، پس جملہ اسنانش سی وشش (۳۶) بود۔

## حروفِ ہجا

بدانکہ حروفِ ہجا (کہ ازاں ترکیب کلمات ست) بر دو گونہ ست: اصول وفروع۔① اصول را اصلیہ ومفردہ وبسیط وفروع را فرعیہ ومتفرعہ ومرکبہ نیز نامند۔ اصول بست② ونہ حرف معروف ست، الف چونکہ ہمیشہ ساکن می باشد بانرمی زبان در تعدادِ حروف تعبیر ازاں بہ لامی کنند ولام الف خواندش خطا ست۔ ولا را حرفے برأسہ قرار دادن وخطاست عدِ حروف راسی گفتن کارِ عامیان③ ست۔

بدانکہ مخارجِ حروف از اقصائے حلق تا نوک زبان تقریباً شانزدہ ست بدیں تفصیل۔

## مخارجِ④ اصول

| نمبر | اسامی مخارج | تعداد حروف مخارج | تفصیل حروفِ مذکورہ | القابِ حروفِ مذکورہ |
|---|---|---|---|---|
| 1 | اقصائے⑤ حلق | ۳ | ہمزہ،⑥ ہا، الف | این ہفت حروف را حروف حلقیہ نامند |
| 2 | وسطِ حلق | ۲ | عین، حا | |
| 3 | ادنائے⑦ حلق | ۲ | غین، خا | ........ ........ |

---

① اصول حروفی را گویند کہ از مخارج مقررہ خود کہ ذکر آنہا می آید بر آید وفروع حروفی باشد کہ مخارج آنہا مستفاد از مخارج اصول ست خواہ بجہتِ خلط تلفظ آنہا با تلفظ حرفی دیگر وخواہ بجہتِ عدمِ استطاعت ادائی حرفِ صحیح وتفصیل ہر یکی راعنقریب می آید۔

② اما مبرد ہمزہ را از جہتِ آنکہ شکلی محفوظ ندارد از حروفِ ہجا نمی شارد وہمگی بست وہشت حرف می گوید۔

③ وقد عدها الحريري حرفا واحدا في موضع من المقامة السادسة والعشرين المعروفة بالرقطاء. منها قوله:

لَا بَخِلٌ بَلْ بَاذِلٌ خِرْقٌ إِذَا يُعْتَرُّ بَرٌّ لَا يَلْبَهُ بَابٌ

و منها قوله: نَاظِمٌ قلائِدَ تَسَيَّرْتُ. إِذَا جَاشَ لُخُطْبَةٍ فَلَا يُوْجَدُ قَائِلٌ.

④ مخارج جمع مخرج ست ومخرج حرف جای باشد کہ از آن حرف پیدا گردد مثل، حلق، زبان، لب، خیشوم۔

⑤ یعنی منتہاے حلق از جانب سینہ۔

⑥ مخارج این ہر سہ ہمیں ترتیب ست نزد سیبویہ واہ ابو العباس مہدوی مخرج الف را مقدم بر مخرج ہا گوید واخفش ہا والف را از یک مخرج گوید۔

⑦ یعنی منتہاے حلق از جانب زبان۔

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 4 | اقصائے زبان① ومحاذی (مقابل) آن حنک (تالو) بالا | ۱ | قاف | این دو را لہویّتین خوانند② وقاف③ را غلصمیہ وکاف را |
| 5 | مقارن④ مخرج ۴ | ۱ | کاف | عکدیہ نیز⑤ نامند |
| 6 | وسط زبان ومحاذی آن از حنکِ بالا | ۳ | جیم، شین، یا | این سہ را حروفِ شجریہ⑥ خوانند |
| 7 | اول یکی از دو حافۂ (کنارہ) زبان با اضراس متصل آن | ۱ | ضاد | این را ضرسیہ وحافیہ خوانند |
| 8 | اسفلِ مخرج نمبر ۷⑦ تا سر زبان و محاذی آن از حنک بالا | ۱ | لام | |
| 9 | اسفلِ مخرج نمبر ۸ ومحاذی آن از حنکِ بالا | ۱ | را | |
| 10 | اسفلِ مخرج نمبر ۹ ومحاذی آن از حنک بالا باتصال خیشوم⑧ | ۱ | نون جلی⑨ | این سہ را⑩ ذولقیہ و ذلقیہ نامند |
| 11 | طرفِ⑪ زبان وبُن دو ثنیہ علیا، (یعنی دو دندانِ پیشین وزیرین) | ۳ | دال، طا، تا | این سہ را حروفِ نطعیہ⑫ خوانند |

---

① یعنی منتہائے زبان از جانب حلق۔

② زیرا کہ لہویّتین تثنیہ لہویہ است ولہویہ نسبت است بلہاۃ کہ ملازہ باشد، یعنی گوشت پارہ کہ در اقصائے اعلائے دہن آویختہ ست کہ آنرا بہندی ''کوا'' گویند وچون لہاۃ مذکورہ متصل اقصای زبان ست و این ہر دو حرف از اقصای زبان برمی آیند بدین مناسبت بلہویّتین موسوم شدند۔

③ زیرا کہ غلصمہ سرِ حلقوم را گویند۔

④ یعنی مقارن اقصائے زبان ومحاذی آن از حنکِ بالا۔

⑤ زیرا کہ عکدہ بُن زبان ست۔

⑥ زیرا کہ شجر شگاف دہن باشد و این حروف از شگاف دہن برمی آیند۔

⑦ یعنی اسفل مخرج ضاد یعنی اسفل اول یکے از دو حافۂ زبان با اضراس متصل آن تا سرِ زبان ومحاذی آن از حنکِ بالا کہ بالائے ضواحک وانیاب ورباعیات وثنایا باشد ولہذا گفتہ اند کہ مخرج لام وسیع تر ست از مخارج سائر حروف۔

⑧ یعنی باطن بُن بینی۔

⑨ یعنی نون متحرک ونون ساکن بسکون جلی (اِنَّ) بخلاف نون خفی یعنی نون ساکن بسکون خفی (عَنْكَ) کہ مخرجش خیشوم ست فقط چنانکہ عنقریب می آید۔

⑩ چہ ذَوْلَقُ اللسان ذلق اللسان نوک زبان باشد و این ہر سہ از نوکِ زبان پیدا میشوند ولہذا قطرب وجرمی وفراء وابن درید اینہا را از یک مخرج گویند وآنچہ در متن مذکور ست مذہب جمہور ست۔

⑪ جائیکہ صاعد باشد جانب حنکِ بالا۔

⑫ زیرا کہ نطع کام دہن باشد کہ در وی شکنہاست و این ہر سہ ازان بیرون می آیند۔

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 12 | طرفِ زبان وطرفِ دوثنیہ سفلی (یعنی دو دندان پیشین و زیرین) | ۳ | صاد، زا، سین | این سہ را حروف اسلیہ نامند① |
| 13 | طرفِ زبان وطرفِ دوثنیہ علیا (یعنی دو دندان پیشین و زیرین) | ۳ | ذال، ظا، ثا | این سہ را حروف لثویہ② نامند |
| 14 | باطنِ لبِ زیرین وطرفِ دوثنیہ علیا | ۱ | فا | این چہار③ را شفہیہ وشفویہ نامند |
| 15 | مابین ہر دولب | ۳ | با۔ میم④۔ واو | ☼☼ ☼☼ ☼☼ |
| 16 | خیشوم فقط (باطن بن بنی) | ۱ | نون خفی⑤ | این را نون غنہ خوانند |

بدانکہ خلیل حروف علت را ہوائی گوید زانکہ مخرج آنہا نزد او ہوائی جوف دہن ست۔

## طریقِ معرفت مخارج

چون خواہند کہ مخرج حرفے بشناسند آن حرف را ساکن وقبل آن ہمزۂ وصل بیارند و بخوانند۔ پس جائیکہ صوتش منتہی شود ہمانجا مخرج آن حرف⑥ ست۔

## مخارجِ فروع:

مخارج فروع مستفاد از مخارجِ اصول ست زیرا کہ تولد فروع یا بوجہ خلطِ تلفظ آنہا با تلفظ حرفے دیگر میشود (ہمزہ بین بین)⑦ یا بجہتِ عدم استطاعت اداے حرف صحیح (ضاد ضعیفہ)⑧

فروع دوقسم ست: ◆۱ فصیحہ۔ ◆۲ غیر فصیحہ۔

---

① زیرا کہ اسلۃ اللسان طرفِ زبان باشد واین ہر سہ از طرفِ زبان برمی آیند۔

② زیرا کہ لثۃ بن دندان باشد ودر تولد این ہر سہ بنِ دندان را دخلی ست ولہذا این ہر سہ را ذلثیہ نامند۔

③ از آنکہ شفت لب باشد واین ہر چہار از لب برمی آیند۔

④ اما در با ومیم ہر دولب منطبق باشد ودر میمِ ساکن خیشوم راہم دخلی است وبعضی گفتہ اند کہ مخرجِ با ومیم ہر دولب است ومخرجِ واو ساکن مابین ہر دولب ومخرج واو متحرک طرفِ دوثنیہ علیا و باطنِ لبِ زیرین۔

⑤ نون خفی نونی ست کہ در وے جز غنہ باقی نماندہ باشد وآن نون ساکن ست کہ قبل یکی ازین پانزدہ حروف ت ث ج د ذ ز س ش ص ض ط ظ ف ق ک واقع شود۔ منجد منذ عنک۔

⑥ مثلاً خواستیم کہ مخرجِ بشناسیم با را ساکن وقبل آن ہمزہ وصل آوردیم، اَب شد وخواندیم پس صوتش مابین ہر دولب، ہماں مخرج باست وقس علی ھذا۔

⑦ کہ مخلوط التلفظ با واو یا الف یا یاست چنانکہ بالا گذشت۔

⑧ یعنی ضادیکہ مشابہ ظا خواندہ شود۔

① فصیحہ دوازدہ حرف ست بتفصیلِ ذیل:

| نمبر | اسامی حروفِ فصیحہ | تعریف حروفِ مذکورہ | امثلہ |
|---|---|---|---|
| 1<br>2<br>3 | ہمزہ تسہیل① | ہمزہ بین بین | سَأَلَ سَئِمَ رَؤُفَ |
| 4 | الفِ تفخیم② | الفیکہ میانِ الف و واو خواندہ شود | صلاۃ، زکاۃ، حیاۃ |
| 5 | الف امالہ | الفیکہ میان الف و یا خواندہ شود | حَسِیْبٌ در حِسَابٌ |
| 6 | جیم مضارعت | جیمیکہ میان جیم و زا خواندہ شود | أَزْدَرُ در أَجْدَرُ |
| 7 | سین مضارعت | سینیکہ میانِ سین و را خواندہ شود | زَقَر در سَقَر |
| 8<br>9 | شین مضارعت③ | شینیکہ میان شین وجیم یا میان شین و زا خواندہ شود | أَجْدَقُ أَزْدَقُ در أَشْدَقُ |
| 10 | صاد مضارعت④ | صادیکہ میان صاد و زا خواندہ شود | زِرَاطٌ در صِرَاطٌ، قَزْدٌ در قَصْدٌ |
| 11 | یای مضارعت | یائیکہ میان یا و واو خواندہ شود | قُوْلَ و بُوْعَ باشمام در قِیْلَ و بِیْعَ |
| 12 | لامِ تفخیم | لامِ مفتوح یا مضموم کہ بعد صاد یا ضاد یا طای مفتوح یا ساکن واقع شود و ہم چنیں لام اللہ بعد فتحہ یا ضمہ | صَلَحَ یَصْلُحُ، ضَلَعَ یَضْلَعُ، طَلَعَ یَطْلُعُ، تَاللّٰهِ، نَصْرُ اللّٰهِ |

② حروفِ غیر فصیحہ بسیار ست منجملہ آن این یازدہ حرف ست۔

| نمبر | اسامی حروف غیر فصیحہ | تعریف حروفِ مذکورہ | امثلہ |
|---|---|---|---|
| 1 | بای مضارعت | بائیکہ میان با و فا خواندہ شود با غلبہ با | فُوْرٌ در بُوْرٌ |
| 2 | فای مضارعت | فائیکہ میان فا و با خواندہ شود با غلبہ فا | اَصْبَهَان در اَصْفَهَان |

---

① ہمزہ تسہیل را اگرچہ سیبویہ یک حرف قرار مید ہد اما نظر بآنکہ گاہے میان ہمزہ و الف خواندہ میشود و گاہے میان ہمزہ و واو و گاہے میان ہمزہ و یا سہ حروف قرار دادہ شد۔ چنانکہ سیرفی وغیرہ ذکر کردہ اند۔

② در لغت اہلِ حجاز۔

③ درین شرط ست کہ ساکن باشد و قبل دال واقع شود۔

④ در صاد مضارعت شرط ست کہ قبل طا یا دال واقع شود۔

| | | | |
|---|---|---|---|
| 3<br>4 | جیمِ مضارعت | جیمیکہ میان جیم وشین یا میانِ جیم وکاف خواندہ شود | أَشۡدَرُ در أَجۡدَرُ، رَكُلٌ در رَجُلٌ |
| 5 | صادِ مضارعت | صادیکہ میان صاد وسین خواندہ شود | سَيۡفٌ در صَيۡفٌ |
| 6 | طاےمضارعت | طائیکہ میان طا وتا خواندہ شود | تَالِبٌ در طَالِبٌ |
| 7 | ظاےمضارعت | ظائیکہ میان ظا وثا خواندہ شود | ثَالِمٌ در ظَالِمٌ |
| 8 | کاف مضارعت | کافیکہ میان① کاف وجیم خواندہ شود | جَافِرٌ در كَافِرٌ |
| 9 | قاف مضارعت | قافیکہ میان قاف وکاف خواندہ شود | كَالَ در قَالَ |
| 10 | واومضارعت | واویکہ میان واو و یا خواندہ شود | مَذۡعِيرٌ در مَذۡعُورٌ |
| 12 | ضادضعیفہ② | ضادیکہ میان ضاد وظا خواندہ شود | ظَالِّينَ در ضَالِّينَ |

حروفِ غیر فصیحہ را حروف مُسۡتَهۡجَنَہ نیز خوانند واین حروف درقرآن مجید وکلامِ فصیح نیامدہ است۔③

## صفاتِ حروف

حروفِ ہجا را باعتبارِ صفات انواع بسیار ست ومشہور بست ونوع ست حسبِ تفصیل ذیل:

| نمبر | اسامی انواع | تعریف انواع | تعداد حروف انواع | مجموعہ حروف انواع |
|---|---|---|---|---|
| 1 | مجہورہ④ | حرفیکہ وقت خواندنش دم از جریان⑤ بہ بندد⑥ اگرچہ متحرک خواندہ شود | ١٩ | ظِلُّ قَوٍّ رَبَضَ إِذۡ غَزَا جُنۡدٌ مُطِيعٌ⑦ |

---

① قال ابوحیان: هي لغة في اليمن كثيرة في أهل بغداد.

② ضادِ ضعیفہ درلغتِ قوی ست کہ دراصل حروف شان ضاد نیست۔ پس ہرگاہ بتکلف ادامیکنند ضادِ ضعیفہ، یعنی میان ضاد وظا بر می آید وقال الرضی: وفی حاشیہ کتاب این مبرمان الضاد الضعیفة کما یقال فی إِثَّرَدَ لَهُ إِضَّرَّدَ لَهُ یقربون الثاء من الضاد۔

③ بدانکہ حروف مستہجنہ درحقیقت از حروف عرب عربا نیست ومنشا حدوث این حروف درلغت عرب خلطِ لسان ایشان بالسانِ عجم ست۔ باین طور کہ ہنگامِ شیوع اسلام چون مسلمانان کنیزانِ عجم را بتصرف خود درآوردند اولادِ شان زبان مادران خود را بزبانِ پدران خلط کردہ متلفظ شدند پس این حروفِ متولہ گشت۔

④ وجہ تسمیہ مجہورہ ومہموسہ آنست کہ تلفظِ مجہورہ بدون نوعی از جہر یعنی بلند کردن آواز صورت نہ بندد بخلاف مہموسہ کہ تلفظ آن بہ ہمس یعنی باخفاے صوت نیز ممکن ست قال الرضی۔ طریقِ امتحان مجہورہ ومہموسہ آنست کہ ہر یکے را مکرر بخوان خواہ باشباع حرکت (قا قا قا قو قو قو قی قی قی کا کا کا کو کو کو کی کی کی خواہ بلااشباع حرکت قَقَق كُكُّكَ ونظر کن کہ چگونہ دم در قاف از جریان بند میشود ودر کاف جاری می ماند وتمثیل مجہورہ بقاف ومہموسہ بکاف از آنست کہ این ہر دو متقارب در مخرج اند وچون امتیاز در ←

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 2 | مہموسہ | حرفیکہ وقت خواندنش دم از جریان نہ بندد اگرچہ ① ساکن خواندہ شود | ۱۰ | سَتَشْحَثُكَ<br>خَصَفَةٌ ② |

| نمبر | اسامی انواع | تعریف انواع | تعداد حروف انواع | مجموعہ حروف انواع |
|---|---|---|---|---|
| 3 | شدیدہ ③ | حرفیکہ صوتش وقت ساکن خواندنش از جریان بہ بندد | ۸ | أَجِدُكَ ④ قَطَّبْتَ |
| 4 | رِخوہ ⑤ | حرفیکہ صوتش وقت ساکن خواندنش جاری ماند | ۱۳ | حس شخص هز فظ<br>غض ثذ ⑥ |

---

← متقارب المخرج حاصل شد در متباعد المخرج بطریق اولیٰ حاصل خواہد شد۔ وجہ تکرار حروف در امتحان آنست کہ چون در مجہورہ درصورتِ عدم تکرارش دم بعد از فراغ تلفظ آن بلافصل گمان خواہد شد کہ این دم باتلفظ مجہورہ جاری ماندہ و درصورت تکرارش این گمان نہ خواہد شد زیرا کہ درین صورت چون زبان تلفظ دراز خواہد شد و دم بند خواہد ماند کہ سبب بند ماندن دم ہمان تلفظ مجہورہ بود۔

⑤ رواں شدن۔

⑥ اگرچہ بعد خواندنش باز جاری شودس۔ س اکثر حروف نمبر۴ اند و در مجہورہ عدمِ جریان و در رخوہ جریان معتبر است پس چگونہ جریان و عدمِ جریان یکجا جمع خواہد شد۔ ج درمجہورہ عدمِ جریانِ دم و دررخوہ جریان صوت معتبر است و درین ہر دو منافاتی نیست پس دراجتماع ہر دو ........ نیست نمی بنی کہ در أز أض آغ کہ از مجہورہ است دم بند میشود و آواز جاری می ماند و در اَكْ اَتْ کہ از مہموسہ است آواز بند میشود و دم جاری میماند۔

⑦ سایہ عجوم گرم شد وقتیکہ جنگ کرد لشکر مطیع۔قو نامِ موضوع است۔

① س درتعریف مجہورہ چرا اولویتِ سکون و درتعریف مہموسہ اولویت حرکت اعتبار کردہ شد۔ ج زیرا کہ درمجہورہ دعدمِ جریان دم موقوف برساکن خواندنش نیست، بلکہ اگر متحرکش خوانند تاہم دم از جریان می بندد و در ساکن خواندنش بطریق اولیٰ بند خواہد شد و حال مہموسہ برعکس آنست، لہٰذا درتعریف مجہورہ رولویتِ سکون و درتعریفِ مہموسہ اولویتِ حرکت اعتبار کردہ شد

② الحاح خواہد کرد ترا خصفہ درسوال۔ خصفہ نامِ زنے است۔

③ وجہ تسمیہ شدیدہ آنست کہ شدیدہ بمعنی قوت ست، این حروف قوی الاعتماد برمخرج خود اند لہٰذا آواز را از جریان باز میدارند مثالش حج ست کہ چون جیم را موقوف خوانی آوازش را وقتِ خواندنش از جریان بند یابی تا آنکہ اگر خواہی کہ آوازش را دراز کنی نتوانی۔

④ می یابم ترا کہ ترش رو شدی یا شراب راآب آمیختی۔

⑤ وجہ تسمیہ رِخوہ آنست کہ رخوہ بمعنی نرمی ست واینہا نیز نرم وضعیف الاعتماد برمخرج خود اند، لہٰذا آواز را بازنمی دارند، مثالش طش است کہ چون شین را موقوف خوانی آوازش را وقت خواندنش جاری یابی تا آنکہ اگر خواہی کہ آوازش را دراز کنی توانی۔

⑥ دریافت کرد شخصے جنبانیدن درشخوی چیز تازہ ثذ را۔ ثذ نامِ شخصے ست۔

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 5 | متوسطہ① | حرفیکہ میان شدیدہ② رخوہ بود | ۸ | لِمَ يَرُوعُنَا③ |
| 6 | مطبقہ④ | حرفیکہ زبان را وقت خواندنش برحنکِ بالا منطبق و چسپان گرداند | ۴ | صَضٌّ طَظٌّ |
| 7 | منفتحہ⑤ | حرفیکہ ضدِ مطبقہ باشد | ۲۵ | سَنَشُدُّ⑥ حُجَّتَكَ بذل<br>قلثم أَخَا فهر عَزَّ غَوِيَّ |
| 8 | مستعلیہ | حرفیکہ زبان را وقت خواندنش بسمت حنکِ بالا بردارد | ۷ | صَضٌّ طَظٌّ خَفُقٌ |
| 9 | منخفضہ⑦ | حرفیکہ ضد مستعلیہ باشد | ۲۴ | سَنَشُدُّ⑧ حُجَّتَكَ غيث<br>بِذُلٍّ وَازِع رُهُم |

| نمبر | اسامی انواع | تعریفِ انواع | تعدادِ انواع حروف | مجموعہ حروفِ انواع |
|---|---|---|---|---|
| 10 | حروف⑨ الذلاقہ | حرفیکہ ہیچ یکے از رباعی وخماسی خالی⑩ ازان نباشد | ٦ | مُرِبِنَفَلِ⑪ |

---

① وجہ تسمیہ متوسطہ از تعریفش ظاہر ست مثالش خل است کہ چون لام را موقوف خوانی آوازش را نہ مثل جیم حج بند یابی و نہ مثل شین طش جاری بلکہ میانِ ہر دو یابی۔

② یعنی صوتش وقتِ ساکن خواندنش نہ چنداں بہ بندد و نہ چنداں جاری ماند۔

③ او چرا می ترسد از ما یا می تر ساند ما را۔

④ وجہ تسمیہ مطبقہ آنست کہ اطباق بمعنی منطبق کردن و چسپانیدن است و این حروف زبان را بر حنکِ بالا منطبق و چسپاں می کنند۔

⑤ یعنی زبان را وقتِ خواندنش برحنکِ بالا منطبق و چسپن نہ گرداند، بلکہ مابین زبان و حنک بالا وقت خواندنش کشادہ ماند، لہٰذا این حروف را منفتحہ نامند کہ انفتاح بمعنی کشادن ست۔

⑥ استوار خواہیم کرد حجت، ترا بجہت خواہی قلثم اے برادرِ فہر چیرہ دست ........ قلثم نامِ مردے۔

⑦ یعنی زبان را وقت خواندنش ...... حنک بالا نہ برادر بلکہ زبان وقتِ خواندش بجانبِ اسفل گرآید ولہٰذا این حروف را منخفضہ نامند۔ انخفاض بمعنی پست شدن است۔

⑧ استوار خواہیم کرد حجت ترا اے غیث بجہت خواری باز.... غیث نام مردے وہم نامِ زنے۔

⑨ وجہ تسمیہ حروف الذلاقہ آنست کہ ذلاقت بمعنی فصاحت وخفت در کلام ست و این حروف اخف الحروف اند ولہٰذا ہیچ یکے از رباعی وخماسی کہ وزن ثقیل ست خالی ازان نے باشد و این حروف را ذَلْقِيَّه ذولقية نیز نامند۔

⑩ نحو مُسْجِد عُطُوسٍ و دَحْدَقَة و زَهْزَقَة فشاز۔

⑪ بخشش بفرما۔

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 11 | مُصمَتَہ① | حرفیکہ ضد حرف الذلاقہ باشد | ۲۳ | سَيَشُدُّ② حُجَّتَكَ ذَضَطٌ<br>هُوَ طَائِعٌ③ غَثٌّ زَخَّ قَصٌّ |
| 12 | حروف القلقلہ④ | حرفیکہ وقت خواندنش در انہا درحالتِ وقف زبان راضَغْطَہ (فشار) بود | ۵ | قَدْ طُبِجَ⑤ |
| 13 | صَفِيرِيَّہ⑥ | حرفیکہ صوتش وقتِ خواندنش مشابہ صوت صفیر (آوازِ مرغ) بود | | سَزْصٌ |
| 14 | لِينِيَّہ | حروف علت حرفیکہ زبان وقت خواندنش بجانب اندرون حنک برگردد | ۳ | واي |
| 15 | منحرف | | ۱ | ل |
| 16 | مکرر⑦ | حرفیکہ کنارہ زبان وقت خواندنش گویا بار بار بشکو خد بلغزد | ۱ | ر |

---

① وجہ تسمیہ مصمہ آنست کہ مصمت چیزیست کہ جوف نداشتہ باشد نسبت بچیز یکہ جوف داشتہ باشد لامحالہ ثقیل باشد و این حروف نسبت بہ حروف ذلاقت ثقیل اند یا آنست کہ ذلاقت بمعنی فصاحت و خفت درکلام ست پس مقابل ذلاقت را نظر بمضادت، مصمہ نامیدند کہ اصمات بمعنی سکوت نیز ہست کہ مضاد فصاحت ست۔

② خلیل چونکہ تقسیم ذلاقت و اصمات را مختص بحروف صحاح گوید حروف علت و ہمزہ نہ از حروف ذلاقت می شارد و نہ از حرف مصمت و ازینجا ست کہ حروف مصمہ را نوازدہ گوید۔

③ استوار خواہد کرد حجت ترا ذضظ، او فرمانبردار است ولاغر و انداز ندہ سرسینہ گوسپند ذضظ نام شخصے فرضی۔

④ وجہ تسمیہ حروف القلقلہ آنست کہ قلقلہ بمعنی جنبانیدن ست و این حروف در حالتِ وقف مخاطب را مسموع نمی شود از انکہ درینہا شدت و جہر ہر دو جمع گشتہ و شدت مانع از جریان آوازست و جہر مانع از جریانِ دم۔ پس در حالت وقف جہت اسماع این حروف مر مخاطب را حاجت بجنبانیدن زبان از جایگاش می افتد و این حروف را حروف القلقلہ و حروف اللقلقلہ و حروف محقورہ نیز نامند۔

⑤ بتحقیق زد بر چیزی مجوف مانند طبل و شکم۔

⑥ صفیر بمعنی آواز مرغ چون این حروف از کنارہ زبان و اطراف ثنایا بر می آیند لامحالہ آواز از میان دندانہا مشابہ آواز مرغ صادر می شود لہٰذا این حروف را صفیریہ نامند و مثالش اَص، اَذ، اَس ست۔

⑦ قال الرضي: إنما سمىٰ الراء مكررا لأن طرف اللسان اذا تكلم به كأنه بتغيرای يقوم ثم يقوم فيعز التكوير الذي فيه ولذلك كانت حركته كحركتين.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 17 | مہتوت | حرفی سبک کہ شتاب و بسلاست① برزبان راندہ شود | ۳ | ت② یا ھ |
| 18 | مستطیل③ | حرفیکہ مخرجش درازی داشتہ باشد | ۱ | ض |
| 19 | مُتَفَشّی④ | حرفیکہ صوتش تفشی و انتشار داشتہ باشد | ۱ | ش |
| 20 | موفف | حرفیکہ کہ بدان تافیف⑤ کنند | ۱ | ف |

(چون بیانِ مخارج و صفاتِ حروف کہ موقوف علیہ ادغام متقاربین بود شنیدید، اکنون بیان ادغام متقاربین بشنوید)

طریق ادغام متقاربین آنست کہ اولاً متقاربین را بابدال یکی با دیگری متماثلین گردانند پس ادغام کنند و قیاس درین ابدال آنست کہ حرف اول را بثانی بدل کنند (لَبِثْتُّ کہ دراصل لَبِثْتُ بود)

لیکن دوصورت ازین قیاس مستثنیٰ ست کہ دران ہر دو صورت ثانی را بابدل کنند:

۱ حرف اول اخف از ثانی بود اِذْبَحْتُّوْراً (ذبح کن بز غالہ یک سالہ را) اِذْبَحَّاذِہٖ (ذبح کن این را) کہ دراصل اِذْبَحْ عَتُوْداً اِذْبَحْ ھٰذِہٖ بودہ)

۲ حرف اول فضیلتے⑥ داشتہ باشد کہ حفظ آن ضروری ست و ثانی ازان فضیلت عاری وہم زائد بودہ باشد (اِسَّمَعَ (گوش داشت) اصلہ اِسْتَمَعَ)

---

① سلاست نرمی و آسانی۔

② اختلف في أن المهتوت التاء والهاء فقال ابن الحاجب في الشافية: المهتوت التاء لخفائها و قال الرضي في شرحها إنما سمى التاء مهتوتا لان المهت سرد الكلام علىٰ سرعته وقال الجاربردي في شرحها ذكر في شرح الهادي أن المهتوت الهاء لضعفها و خفائها و سرعتها على اللسان من المهت وهو اسراغ في الكلام يقال للرجل إذا كان جيد السياق للحديث هو يسرده سردا وهته هتا و رجل هتات أي خفيف كثير الكلام لأن الذي يسرد الحديث ويكثر الكلام ربما لم يبين الحروف وما ذكر في المفصل من أن المهتوت التاء كان غلط من الشارح والدليل على أن المهتوت الهاء قول الخليل لو لا ...... في الهاء لا شُجعت الحاء و عني با...... العصرة التي فيها دون الحاء. وقال أبو الفتح ومن الحروف المهتوت وهو الهاء وذلك لما فيها من الضعف والخفاء.

③ وجہ تسمیہ مستطیل آنست کہ استطالت بمعنی دراز و مخرج این حرف استطالتی دارد کہ از ابتدای کنارۂ زبان کہ جانب حلق ست از جائیکہ محاذی اضراس شدہ است تا قریب نوک زبان کہ ابتدای مخرج لام ست ممتد ست و این حرف را طویل نیز گویند۔

④ وجہ تسمیہ متفشی آنست کہ تفشی بمعنی انتشار و پراگندگی ست و درصورت این حرف نیز پراگندگی ست۔

⑤ تافیف بمعنی اف گفتن ست و اف کلہ کراہت ست کہ بوقت ........ چیزی گفتہ می شود تا آن چیز مکروہ دور گردد چون در تافیف یعنی اف گفتن حرف را مثل ست لہٰذا این حرف را موفف گویند۔

⑥ وآن فضیلت صفیر ست در حروف صفیریہ و استطالت ست درضاد و لین ست در واو و یا و غنہ ست در میم و تفشی ست در شین، تافیف ست در فا و تکریر ست در را۔

## ادغام ممتنع:

**ق** (۸۸): ادغام متقاربین در یک① کلمہ اگر موجبِ التباس آن بکلمہ② دیگر باشد ممتنع ست (وَطَدَ و وَتَدَ که ادغام درینہا موجب التباس ست بِوَدَّ۔ معنی وَطَدَ استوار کرد و معنی وَتَدَ میخ زد و معنی وَدَّ (دوست داشت)

**ق** (۸۹): ادغام حرف حلقی در حرف حلقی دیگر که ازان اسفل ست بجانب سینہ نیز ممتنع ست③ (شَمَخَ أَحَدُهُمْ (بلند شد یکے ازیشان) لیکن ادغام حا در عین و ہا ازین منع مستثنیٰ④ ست (کمام في إِذْبَحْتُوداً و اِذْ بَحَّاذِهِ)

**ق** (۹۰): ادغام حروف⑤ (ضَوِيَ مِشْفَرٌ) در مقارب اینہا نیز ممتنع⑥ ست (لِبَعْضِ شَانِهِمْ، اِغْفِرْلِيْ، نَخْسِفْ بِهِمْ، عَلىٰ مَرْيَمَ بُهْتَاناً. ذِيْ الْعَرْشِ سَبِيْلًا) لیکن ادغام میان واو و یا ازین (منع) مستثنیٰ ست⑦ (سَيِّدٌ، مَرْمِيٌّ که دراصل سَيْوِدٌ وَمَرْمُوْيٌ بود)

## ادغام جائز:

**ق** (۹۱): ادغام ہا وعین در حا جائز ست (اِجْبَهْ حَّرَا مِيًّا، اِرْفَعْ حَّاتِمًا)

**ق** (۹۲): ادغام عین و حا در غین و خا نیز جائز ست (اِرْفَعْ غُّلَامَكَ، اِسْمَعْ خَّالِداً ، اِذْبَحْ غَّنَمَكَ، اِنْصَحْ خَّالِداً)

**ق** (۹۳): ادغام میان غین و خا از جانبین نیز جائز ست (اِدْمَغْ خَّصْمَكَ اِسْلَخْ غَّنَمَكَ)

---

① این قید احتراز ست از مثل مَنْ لَّكَ چه اگرچه ادغام درین موجب التباس اَلَّكَ ماضی تفعیل ست لیکن چون کلمہ دیگر ممکن الانفکاک است زوال التباس نیز ممکن، پس این قسم التباس که درمعرض زوال است درمنع ادغام معتبر نہ شدہ۔

② این قید احتراز ست از مثل اِذَّكَرَ واِمَّحىٰ واِطَّيَّرَ واِزَّاوَرَ که دراصل اِذْدَكَرَ و اِنْمَحىٰ و تَطَيَّرَ که ادغام درینہا موجب التباس اینہا بکلمہ دیگر نیست۔

③ زیرا که اسفل اثقل ست از اعلیٰ، پس اگر اعلیٰ را دراسفل ادغام کنند ثقل زائد گردد وادغام برای تخفیف ست نہ برائے ثقل۔

④ یعنی ادغام حا در عین و ہا جائز ست باآنکه عین و ہا اسفل ست بجانب سینہ از حا و این جواز ازان ست که ثانی را بأول بدل می کنند پس ثقل زائد نمی گردد۔

⑤ یعنی مجموعہ حروف ضَوِيَ مِشْفَرٌ که ضاد، واو، یا، میم، شین، فا و را ست۔

⑥ تا فضیلتے که ہر یکے را ازینہا حاصل ست بادغام زوال پندید و آن فضیلت در ضاد استطالت ست و در واو و یا لین و در میم غنہ و در شین تفشی و در فا تافیف و در را تکریر۔

⑦ زیرا که ادغام میان واو و یا موجب زوال فضیلتِ لین نیست۔

**ق** (۹۴): ادغام جیم درشین نیز جائز ست (أَخْرِجْ شَّاةً)

**ق** (۹۵): ادغام با درمیم و فا نیز جائز ست (اِرْکَبْ مَّعَنَا، اِذْهَبْ فَّرِجاً)

**ق** (۹۶): ادغام میان قاف وکاف از جانبین نیز جائز ست (اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ لَكْ قَّال) (اصله لَكَ قَالَ)

**ق** (۹۷): ادغام میان حروف① (تَثْدْ ذَطْظْ) ششگانه از ہر جانب جائز ست (اُسْكُتْ ثَّابِتُ، اُسْكُتْ دَّارِمُ، اُسْكُتْ ذَّابِلُ، اُسْكُتْ طَّرِيْدُ، اُسْكُتْ ظَّالِمُ، وعلى هذا القياس)

**ق** (۹۸): ادغام این حروفِ ششگانه (یعنی تا، ثا، دال، ذال، طا، ظا) در ہر سه سَزْصْ نیز جائز ست (اُسْكُتْ صَّابِرُ، اُسْكُتْ سَّنَانُ، اُسْكُتْ زَّائِرُ و برین قیاس)

**ق** (۹۹): ادغام میان ہر سه صفیریه نیز جائز ست (خَلَصْ زَّائِرٌ، خَلَصْ سَّائِرٌ، بَرَزْ صَّالِحٌ، رَكَزْ سِّنَانٌ، جَلَسْ صَّاعِدٌ، جَلَسْ زَّائِرٌ)

**ق** (۱۰۰): ادغام (با اعدامِ اطباق) حروف مطبقه (صض طظ) در غیر مطبقه نیز جائز ست لیکن اخفا (با ابقائے اطباق) افصح ست② (حَرَصْتَّ، فَرَضْتَّ، اَحَطْتُّ، حَفِظْتُّ)

## ادغام جائز و واجب:

**ق** (۱۰۱): چون حروفِ مطبقه (صض طظ) در فای افتعال افتد واجب ست که تای افتعال را بطا بدل کنند و بعد ابدال ادغام صاد و ضاد در طا جائز ست با ابدال طا③ بصاد و ضاد (اِصَّبَرَ، اِضَّرَبَ در اِصْطَبَرَ اصله اِصْتَبَرَ و اِضْطَرَبَ اصله اِضْتَرَبَ) و ادغام طا در طا واجب (اِطَّلَبَ در اِطْطَلَبَ) و ادغام میان ظا و طا از جانبین جائز (اِطَّلَمَ، اِظَّلَمَ در اِظْطَلَمَ)

**ق** (۱۰۲): چون دال، ذال، زا، در فای افتعال افتد واجب ست که تای افتعال را بدال بدل کنند و بعد ابدال ادغام دال در دال واجب ست (اِدَّانَ در اِدْدَانَ اصله اِدْتَانَ) و ادغام میان ذال و دال از جانبین جائز (اِدَّكَرَ، اِذَّكَرَ در اِذْكَرَ اصله اِذْتَكَرَ) و ادغام زا در دال ہم جائز بابدال دال بزا (اِزَّانَ در اِزْدَانَ اصله از اِزْتَانَ)

---

① یعنی ادغام ہر یکے ازیں حروف ششگانه در پنج باقی جائز ست۔

② یعنی اگرچه ادغام حروف مطبقه با اعدامِ اطباق جائز ست لیکن اخفا یعنی اخفاے حروف مطبقه در غیر مطبقه بابقاے اطباق افصح از ادغام ست قال ابن الحاجب: والحق أنه ليس مع الاطباق إدغام صريح بل هو إخفاء حي بالإدغام لشبهه به.

③ زیرا که در ہر یکی از صاد و ضاد فضیلتی ست که حفظ آن واجب ست آن صفیر ست در صاد استطالت در ضاد و طا ازیں ہر دو فضیلت عاری ست و ہم زائد۔ پس ابدال صاد و ضاد بطا چنانکه متقضای قیاس ست جائز نباشد، لہٰذا طا را بصاد و ضاد بدل کردند۔

**ق** (۱۰۳): چون ثای مثلثہ در فای افتعال افتد جائز ست کہ تای افتعال را بثا بدل کنند یا ثا را بتا و بعد ابدال ادغام (در ہر دوصورت) واجب (اِثَّارَ اِتَّارَ در اِثْتَارَ)

**ق** (۱۰۴): چون یکے از حروف (جَثَّ دَشُضٌ دَسُضَ زَطُظٌ) در عین افتعال افتد جائز ست کہ تای افتعال را بآن حرف بدل کنند و بعد ابدال ادغام واجب۔ و رواست کہ فا با عین یا ہر دو را در ماضی وصرف فا را در مضارع و امر و مصدر و اسم فاعل و اسم مفعول فتحہ دہند یا کسرہ رَثَّدَ، رِثَّدَ، رَثِّدَ، رِثِّدَ (در اِرْتَثَدَ) يَرَثِّدُ، يَرِثِّدُ (در يَرْتَثِدُ) رَثِّدْ، رِثِّدْ (در اِرْتَثِدْ) رَثَّادٌ① رِثَّادٌ (در اِرْتِثَادٌ) مُرَثِّدٌ، مُرِثِّدٌ (در مُرْتَثِدٌ) مُرَثَّدٌ، مُرَثَّدٌ (در مُرْتَثَدٌ) وقس علىٰ هذا امثلة باقى الحروف)

**ق** (۱۰۵): چون یکے از حروف یازدہ (۱۱) گانہ مذکورہ در فاے تفعّل یا تفاعل افتد رواست کہ تای تفعّل و تفاعل را بآن حرف بدل کنند و بعد ابدال ادغام واجب ست باجتلاب (آوردن) ہمزۂ وصل در ماضی ومصدر و امر (اِثَّرَّدَ، يَثَّرَّدُ، اِثَّرُّداً② مُثَّرِّدٌ، اِثَّرَّدْ، اِثَّاقَلَ، يَثَّاقَلُ، اِثَّاقُلاً③ مُثَّاقِلٌ، اِثَّاقَلْ) وعلىٰ هذا فقس أمثله البواقي.

**ق** (۱۰۶): چون یکے از تا ورا ونون یا یکے از حروف یازدہ گانہ مذکورہ بالا سوای جیم بعد لام اَل افتد واجب ست کہ لام اَلْ را بآن حرف بدل کردہ ادغام کنند (اَلتَّاءُ، اَلثَّاءُ، اَلدَّالُ، اَلذَّالُ، اَلرَّاءُ، اَلزَّاءُ، اَلسِّيْنُ، اَلشِّيْنُ، اَلصَّادُ، اَلضَّادُ، اَلطَّاءُ، اَلظَّاءُ، اَلنُّوْنُ)

**ق** (۱۰۷): چون یکی از حروف سیزدہ (۱۳) گانہ مذکورہ بالا بعد لام ساکن غیر لام اَلْ افتد جائز ست کہ آن لام را بآن حرف بدل کنند اما در را کہ بعد لام هَلْ یا بَلْ یا قُلْ افتد ابدال④ واجب ست و در ہر دوصورت بعد ابدال ادغام واجب ست (سَلْ تُعْطَهُ، هَلْ دُّعِبْتُ، قُلْ رَّبِيْ وقس علىٰ هذا)⑤

**ق** (۱۰۸): چون نون ساکن قبل یکے از حروف (يَرْمُوْلَ) افتد واجب ست کہ آن نون را بآن حرف بدل کردہ ادغام کنند (مَنْ يَّشَآءُ، مِنْ رَّبِّهِ، مِنْ مَّآءٍ، مِنْ وَّالٍ، مِنْ لَّدُنْهُ)

---

① برہم نہادن رخت ومتاع۔

② شکستہ شدن نان در کاسہ۔

③ کاہلی کردن و بددلی کردن در جنگ۔

④ یعنی در غیر حالت سکتہ، اما در حالت سکتہ واجب نیست۔

⑤ مثل سَلْ ثَّابِتُ، سَلْ ذَّاكِرُ، سَلْ زَّاهِدُ، سَلْ سَّائِرُ، سَلْ شَّاكِرُ، سَلْ صَّابِرُ، سَلْ ضَّامِنُ، سَلْ طَّالِبُ، سَلْ ظَّاهِرُ، سَلْ نَّاصِرُ.

(اما در واو و یا ابقای غنہ نون افصح ست)

**ق** (۱۰۹): چون نون ساکن قبل بای موحدہ افتد واجب ست کہ نون را بمیم بدل کنند (عَنْبَرٌ مِنْ بَعْدُ)

**ق** (۱۱۰): چون نون ساکن قبل یکے از حروف (پانزدہ گانہ) جَثْتُ دَشْضٌ ذَسْصٌ، زَطْظٌ، فَقْكٌ افتد نون را اخفا کنند (أَنْتَ، جِنْثٌ، اَنْجَیْنَا، سُنْدُسٌ، اَنْذَرْتُهُمْ وعلى هذا القياس①

هذا و الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين.

⁂

---

① أَنْزَلَ تَنْسَوْنَ، يَنْشُرُ، مِنْ ضُعْفٍ، مِنْ طِيْنٍ، يَنْظُرُ، اَنْفُسَكُمْ، مَنْ قَالَ، مِنْكُمْ.

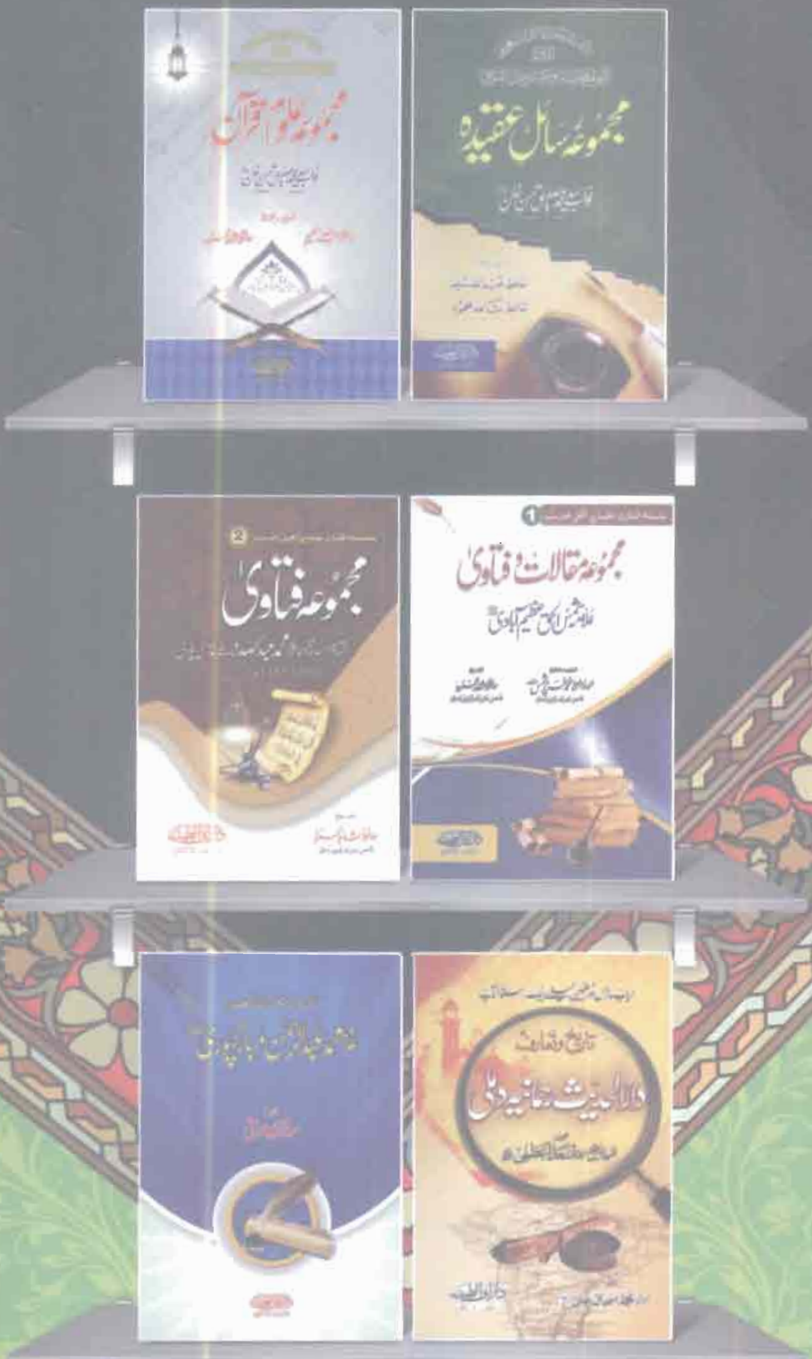
# خاتمة الطبع

الحمد لله والمنة کہ کتاب لاجواب فصول احمدی مولفه إمام العلماء المحققين، خاتمة المحدثبن، الشیخ المحدث الحافظ مولانا محمد عبد الله نور الله مرقده المقلب بہ ”حافظ صاحب غازی پوری“ دریں ایام سعادت التیام بسعی عزیز گرامی مولانا عبد السلام رفیق ندوۃ المعارف وفقہ در اکتساب العوارف از زیور طبع محلی واز حسن کتابت مجلّی شد، واو کتابیست کہ دریں باب چشم فلک مثل او ندیدہ و گوش ماہرین قواعد صرفیہ ہرگز نہ شنیدہ، مصنف رحمہ اللہ کہ در تسہیل مطالب علوم بہرۂ وافری داشتند، قواعد صرفیہ را بآں طور حل کردہ اند کہ بعد ازیں حاجتے کتب قواعد صرفیہ مثل فصول اکبری و پنج گنج و میزان و منشعب و علم الصیغہ وغیرہ نیفتد۔ اللہ تعالیٰ مولانا عبد السلام سلمہ اللہ تعالیٰ را جزائے خیر دہد، کہ از حسن سعی خویش ایں گوہر گراں مایہ را در بازار افادہ و استفادہ آوردہ جمیع طلبہ و مدرسین مدارس عربیہ را از منت عظیم عظیم گراں بار ساخت، طالبانِ علم صرف را لازم ست کہ در اشاعت ایں کتاب از اشتراک عمل خویش مولانا عبد السلام را سبک سار گردانند و منت پذیری را راہ دہند و خود را از عہدۂ شکر کہ از قول سید العرب والعجم ﷺ ((مَنْ لَمْ يُشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللّٰهَ)) مفہوم گردد۔ بیرون آرند، از ناظمانِ مدارس عربیہ التماس آنکہ این کتاب جامع قواعد صرفیہ را در مدارس خویش رواج دادہ بر ناشر منت نہند۔

محمد عبد اللہ شائق

⁂

باہتمام مولوی عبد السلام در مطبع علمی بنارس چاپ شد ۶ اپریل ۱۹۵۳ء


مجموعہ علوم القرآن
مجموعہ رسائل عقیدہ
مجموعہ فتاویٰ
مجموعہ مقالات و فتاویٰ
علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ
علامہ عبدالرحمن مبارکپوریؒ
تاریخ و تعارف
دار الحدیث رحمانیہ دہلی

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

گل روڈ، حمید کالونی گلی نمبر 5 گوجرانوالہ
055-3823990 / 0321-6466422